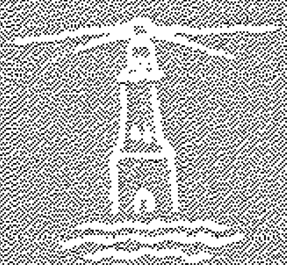


علم الاجتماع الإسلامى

دكتورة سامية مصطفى الخشاب



دار المعارف

علم الاجتماع الإسلامى

تاليف
دكتورة سامية مصطفى الخشاب
أستاذ مساعد علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٨٧



دار المعارف

الإهــداء

الى روح والــدى الغــالية

الى من ســلحنى بالأخـلاق والعــلم

فهـــرس

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحه

البـاب الثـالث

البـاب الرابـع

البـاب الخامس

الموضــــوع	الصفحة

البــاب السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لقد حا نالوقت لكى يظهر فرع جديد من فروع علم الاجتماع • وهو « علم الاجتماع الاسلامى » فقد شغلنى هذا الموضوع كثيرا فى السنوات القليلة الماضية وتساءلت ، كيف لا يهتم الاجتماعيون العرب بفرع هام من فروع علم الاجتماع وهو علم الاجتماع الاسلامى ، وقد كان مصدر تساؤلى كثرة المراجع التى ظهرت وتحمل عناوين علم الاجتماع الغربى وعلم الاجتماع السوفيتى ، اليس من الأولى أن يكون هناك مراجع تعالج علم الاجتماع الاسلامى ، ونحن على يقين من أن العرب كانوا استاذة مباشرين للرعيل الأول من علماء أوروبا • ولا تزال البحوث والدراسات تنشر حتى الآن من علماء أوربيين وامريكيين للاشادة بفضل سبق العرب فى مجالات العلوم الآساسية والانسانية •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هذا الفرع قد اكتملت له كل المقومات التى يهيىء له لكى يكون علما وفرعا من فروع علم الاجتماع • فله موضوعاته الخاصة به فهو يدرس صور التفكير الاجتماعى فى الاسلام ، وله أهدافه حيث يحرص هذا العلم على دراسة الفكر الاجتماعى من منطلق سوسيولوجى مع ابراز التراث الاجتماعى الاسلامى واحياء الدور العلمى والطليعى للرواد الذين كانوا بؤرة الاشعاع فى التاريخ العلمى الاسلامى •

كما ان له مداخله المختلفة فهناك المدخل التشريعى حيث ينطوى هذا المدخل على الشريعة الاسلامية • والمدخل الأنثروبولوجى حيث يوضح هذا المدخل كيف تحولت السنن الاجتماعية الى سنن حضارية وكيف كانت الأحوال الاجتماعية قبل الاسلام وبعد الاسلام كذلك المدخل البنائى الوظيفى حيث يدرس هذا المدخل الاسلام على انه بناء متكامل مترابط مكون من خلايا اسلامية فكرية له قيم ومعايير ومثل تتجسد فى مجموعة من المنشآت والمؤسسات لها طابع مميز يعطيها الصفة الاسلامية •

وينطوى علم الاجتماع الاسلامى على عديد من الاتجاهات السوسيولوجية مثل الاتجاه اليوتوبى ، والاتجاه الأنثربولوجى ، والاتجاه العلمى ، حيث يعتمد كل اتجاه على منهج خاص به ٠

كما أن هذا العلم يقع على عاتقه رسالة كبيرة وهامة الا وهى المساهمة فى حل المشكلات الاجتماعية المعاصرة ٠ وذلك عن طريق تقديم مداخل اسلامية لحل مشكلات مجتمعنا والعمل على تنميته ٠ كما يجب أن يضطلع هـذا العلم ببعث القيم الاجتماعية الأصيلة وابراز دور هذه القيم فى حل مشاكل مجتمعنا اليـوم ٠

ونظرا لكل الاعتبارات السابقة فان علم الاجتماع الاسلامى يجب أن يكون فرعا متميزا من فروع علم الاجتماع ٠ واذا كان هذا الكتاب هو باكورة المناداة بقيام هذا العلم واعلانا لبزوغ فرع جديد فى علم الاجتماع ٠ فآتمنى أن يظهر عديد من المراجع العلمية لتدعيم هذا الفرع الجـديد وتأصيله ليأخذ مكانته التى يستحقها بين بقية فروع علم الاجتماع ٠

ولا تفوتنى أن أتقدم بالشكر الى اسـتاذى الكريـم الدكتور محمـد الجوهرى ، فقتد الهمنى بكثير من الأفكار وأمدنى بعديد من المراجع فاليه جزيل شكرى وتقديرى ٠

والله ولى التوفيق

سـامية الخشـاب

الدقى فى يوليو ١٩٨١

الباب الأول

سوسيولوجيا الدين

الفصل الأول :

١ ـ عالمية الظاهرة الدينية

٢ ـ الدين والعالم المعاصر

الفصل الثانى : الدين والنظرية الاجتماعية

- ابن خلدون والدين
- دوركايم والدين
- ماكس فيبر والدين
- ولت والاتجاه المادى فى دراسة الدين

الفصل الأول

١ ـ عالمية الظاهرة الدينية

الدين من الظواهر التى يصعب وضع مدلول محدد لها • وهذا يرجع الى عديد من الاعتبارات • فمن الضرورى شمول تعريف الدين على أرقى وأدنى صورة له لتنطبق على كل المجتمعات الانسانية رغم اختلاف ظروفها • كما أن عدم الاتفاق من جانب العلماء على ماهية الدين البدائى ، ومدى التفرقة بينه وبين غيره من الأديان شكل صعوبة لوضع تعريف محدد للدين ، هذا بالاضافة الى أن ظاهرة الدين تناولها كثير من العلماء فى مختلف التخصصات • ولذا وجدنا أنفسنا أمام عديد من وجهات النظر ، وعديد من المنطلقات التى عالج من خلالها طائفة كبيرة من العلماء ظاهرة الدين •

ورغم تعدد المنطلقات واختلاف وجهات النظر فى تناول ومعالجة الظاهرة الدينية ، الا أن هناك شبه اجماع من جانب علماء الاجتماع على شيئين أساسيين هما :

اولا : اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية

ثانيا : الوظيفة الاجتماعية للدين كواقع اجتماعى يمارسه الأفراد والجماعات فى المجتمعات •

اولا : لقد أصبح من المؤكد اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية **university**

فالظاهرة الدينية لازمت الانسانية منذ نشأتها الأولى • بحيث لا يوجد مجتمع من المجتمعات الا وتام هيكله الاجتماعى على أساس دينى (١)

فلا شك أن الانسان البدائى ـ فى جميع أرجاء المعمورة ـ كانت تحيط به ظواهر كثيرة منها ما يتعلق بالطبيعة ومنها ما يتصل بالانسان نفسه

N. Bentich, The Religion. Foundation of internationalism, George Allen & unwin, London, 1956, p. 20.

(كالموت مثلا) ٠ هذه الظواهر كان تفكير الانسان البدائى يعجز عن تأويلها وتفسيرها كما لم يكن أمامه من الوسائل التى تعينه على وضع تفسير لها ٠ ولذا كان الخيال أيسر وسيلة يلجأ اليها الانسان ومن هنا أوجد تفسيرات عديدة نسب جزءا منها لقوى غير منظورة ٠

ولقد تضافرت عوامل كثيرة مختلفة دفعت الانسان على التفكير فى القوى غير المرئية ٠ والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الاله) ومن هذه العوامل كما حددها سلزنيك (٢) :

- الخوف والقلق Fear and anxiety ، فعالم الانسان مليىء بالمخاوف والقلق وضعف القدرة على التنبؤ ٠ ومعاناة الانسان من الخوف من الكوارث الطبيعية ومن ظاهرة الموت جعله يتجه الى عالم ما فوق الطبيعة لدرء هـذا الخـوف ٠

- البحث عن معنى نهائى Search for ultimate meaning ، ففى المجتمعات هناك ما يؤكد بحث الانسان عن تفسيرات روحية وبحثه وراء مبدأ تنظيمى عن طريقة يشرع سلوكياته ، ويستند اليه فى تفسير معـاناته ٠

- البحث عن السمو بالذات Search for self - transcendence لما كانت افعال الأفراد اليومية تتسم بالروتين ولا تحرك أى أحاسيس غريبة فى الانسان ، وهناك بعض الأفراد يرغبون فى الدخول فى حالات سيكولوجية التى فيها يعلو الفرد بذاته ويسمو بها ٠ والدين يوجد هذه الحالات السيكولوجية (كحالات التصوف مثلا)

- جعل العالم شيئا ذو معنى Making the wolrd comprehensible فالدين نجد فيه تفسيرات للبيئة المحيطة والظواهر الطبيعية ٠ واذا كانت الأسباب السابقة باعثة للانسان على التفكير فى تلك القوى غير المرئية ٠ والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الإله) ٠ فلا شك أن الخوف كان أهم الأسباب الرئيسية لاتجاه الانسان نحو "دين ٠

---

(٢) L. Broom & P. Selznick., Sociology., Happer & Row, London, 1968., P. 302.

لأن توجس الانسان خوفا من تلك الظواهر المحيطة به ، ودهشته أمام بعضها الأخر جعله يضع الأسباب التى يلقى عليها تبعة هذه الظواهر • وباعتمامه بهذه الأسباب التى خلع عليها مختلف الأسماء فانه وصل الى مرحلة قام فيها بمحاولات أراد بها أن يسترضى ويستميل تلك الآلهة •

وبعد أن بدأ الانسان يهتم بفكرة الدين ، أخذ هذا الدين يتطور ويسلك فيه الانسان طرائق متعددة ، وأصبح الين يتمثل فى حياة الانسان فى أربعة أوجه هى : الطقوس ، والعاطفة ، والايمان ، الادراك العقلى (٣) •

واذا بدانا بالحديث عن الطقوس ، نجد أن الطقوس تتكرر وتتنق من أجل الشعور العاطفى الذى ارتبط بها وبوجود هذا الترابط صاغ الانسان كثيرا من هذه الطقوس صياغة فنية جيدة • وراعى فيها أن تكون بطريقة تستثير الشعور العاطفى لذلك نرى أن الطقوس والعواطف الجماعية كان لها دورها ومكانتها الكبيرة عند القبائل البدائية ، بل انها كانت تعتبر أحدى القوى الملزمة فى مثل تلك المجتمعات •

وبجانب الطقوس والعواطف • كان لابد من التصور الادراكى لشيىء موجود فوق الشعور • وهذا الشيىء كان يدخل فى ضمائر الأفراد ويصبح احد معبوداتها • ولذلك أخذت الأسطورة دورا فى تفكير الانسان الدينى • فبعد أن مارس الانسان البدائى طقوسا كثيرة تولد عنها العواطف ، جاءت الأسطورة كى تشرح الهدف الخفى من كل هذه الطقوس والعواطف ، وبهذا المعنى فأن الطقوس وعلاقتها بالأسطورة التى تفسرها هى العبادة الأولية للشخص البطل أو الشيىء البطل الذى تدور عليه الأسطورة (٤) •

واذا كان موضوع الاسطورة شخصا، كانت الطقوس المتعلقة به تعتبر دينا ، أما اذا كان موضوع الأسطورة شيئا فان هذه الطقوس والأساطير المتعلقة به يطلق عليه سحر • ولذا نجد أن كثيراً من العلماء تناولوا بالدراسة العلاقة بين الدين والسحر وان كانوا قد اختلفوا فيما بينهم حول أسبقية أى منهما على الأخر فى المجتمعات البشرية وانقسموا حيال هذا الموضوع الى فريقين :

(٣) A. Toynbee, An Historian's approach to Religion, O. U. P., London, 1957, P, 40,

(٤) Ibid., P. 45.

فريق يؤكو أسبقية السحر على الدين أمثال فريزر Frazer الذى رأى أن المجتمعات الانسانية مرت بثلاث مراحل للتطور هى : السحر والدين والعلم ، فالسحر كان يسيطر على حياة الانسان الأول وييسرها ، وكان السحر هو الوسيلة العملية لتفسير الانسان لمظاهر الطبيعة •

وهناك فريق أخر يذهب الى أن المرحلة الدينية قد سبقت المرحلة السحرية فى الجماعات البشرية أمثال الأب شميدث الذى يجد فى الدراسات الأنثربولوجية أدلة تدعم وجهة نظره • فهذه الدراسات أكدت أن ديانة التوحيد البدائى هى الديانة التى كانت سائدة فى فجر المجتمعات الانسانية • وأن الطقوس السحرية جاءت مسخا وتشويها لتلك الديانة (٥) •

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات الا أن هناك اتفاق بين معظم العلماء على أن هناك فرق بين الدين والسحر رغم اتصالهما بعالم الغيبيات •

والمرحلة التى جاءت بعد الأسطورة كانت تتميز بتعدد الآله لكل قبيلة أو عشيرة • ثم أعقبت هذا ظهور الدين العقلى عندما بدأت الديانات الكبرى فى الظهور بين أجناس البشر ، فهذه المرحلة تتميز بنمو الوعى والادراك العقلى عند الانسان •

ثانيا : الوظيفة الاجتماعية :

واذا كان من الواضح أن ظاهرة الدين لازمت الانسانية منذ نشأتها ، وأن ظاهرة الدين ظاهرة عالمية • فمن المؤكد أن عالمية الدين ترتكز على الوظائف الاجتماعية التى تحققها الديانة . وقد أشار « جـرين » الى أن للدين ثلاث وظائف عالمية (٦) :

١ ـ تحقيق القوة للفرد لأحتمال كل ما يقاسى فى وجوده •

٢ ـ يعزز من قيمة الانسان واهمية كموجود •

٣ ـ يعمل على دعم القيم الاجتماعية للمجتمع ليظل اشد تماسكا •

---

(٥) أحمد الخشاب ، علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ ، ص ٦٠ .

(٦) A. W. Green., Sociology, McGrew-Hill, 1955, P. 415.

ولا شك ان دور كايم يعتبر من أوائل العلماء اللذين ركزوا على الوظيفة الاجتماعية للدين ، حيث جاء تفسيره للدين من زاوية الوظيفة الاجتماعية ، ففكرة الله فى رأية ما هى الا مظهر التقديس الذى نتج عن تجمع الأفراد فى مجتمع أو جماعة ما · ولذا يرى أن الدين لابد منه فى كل مجتمع لأنه ليس نتاج الحياة الاجتماعية ذاتها فقط ، بل هو مبدع لها فى نفس الوقت (٧) ·

وقد امتد فكر دوركايم الى مالينوفسكى والذى ظهر فى دراسته للتروبرياند حيث اعتبر « الدين والسحر » مسؤلين عن اعادة التكيف بين الانسان والبيئة الطبيعية فى وقت الأزمات واعتبرهما اداة الأمن والطمأنينة للفرد والمجتمع (٨) ·

٢ ـ الدين والعالم المعاصر

من الظواهر التى أصبحت واضحة جلية فى عالمنا المعاصر تدهور الوازع الدينى فى المجتمعات سواء المتقدم منها أو النامى ، وضعف تمسك الأفراد بالقيم الدينية حتى أصبح الدين يمثل مكانا هامشيا داخل المجتمعات ، بل أصبح الدين اليوم كموضع بين النظرية (ما يحويه من عقائد) والممارسة محل نقاش واهتمام نظرا لاعتبارات منها :

ـ التقدم السريع فى المعرفة الفكرية والعقلية ·

ـ الاتجاه الواسع الانتشار فى جميع العالم نحو الرغبة فى تجديد الأديان The Reconstruction of Religions

ـ التفاعل بين الدين والأحداث الاجتماعية والسياسية (٩) ·

(٧) E, Durkheim, «The Elementary forms of the Religious life», In : lessa & Vogt, eds Reader in : Comparative Religion, New York, Harper & Row 1965, P. 65.

(٨) Malinowski, «The role of Magic and Religion», In : lessa & Vogt., op. cit. P. 104.

(٩) Encyclopaedia of Religio nand Ethic, Vol. 10, ed, J. Hastings, N. Y., 1974., P. 660,

وقد استرعى هذا الموقف نظر كثير من العلماء من بينهم « لوكمان » مما دفعه لاجراء دراسة حول انحسار الدين القائم على التنظيم الكنسى (أو الخاضع لتوجية الكنيسة) ويهمنا أن نشير الى نتائج دراسته حتى يمكن المقارنة بين أسباب انحسار الوازع الديني فى كل من المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية *

وقد توصل لوكمان فى دراسته الى عديد من النتائج منها (١٠) :

- أن درجة التدين التابع للتنظيم الكنسى اعلى فى المجتمعات الريفية عنه فى المجتمعات الحضرية • كما أن درجة التاثير الدينى للكنيسة فى الريف اليوم انخفض عما كان عليه فى الماضى نظرا لتاثر الريفيين بالثقافة الحضرية عن طريق وسائل الاعلام •

- كما توصل لوكمان أيضا أن النساء اكثر تدينا من الرجال ، وان كبار السن وصغار السن هم أكثر تدينا من متوسطى العمر •
- كشفت الدراسة أيضا أن النساء العاملات شأنهن شأن الرجال أقل تدينا من النساء غير العاملات •
- توصل الى أن هناك تباين فى درجة التدين بالنسبة للطبقات الاجتماعية وقد أشار الى أن درجة التدين ترتفع عند الفلاحين والطبقات المتوسطة عنها بالنسبة للطبقة العاملة •

ولا شك أن النتائج التي توصل اليها لوكمان لها مبررات اجتماعية بصرف النظر عن ارتباطها بالجنس والنوع ، فان درجة انغماس الفرد فى العمل فى المجتمع الصناعى تتناسب تناسبا عكسيا مع درجة انغماسة فى النواحى الدينية (بصورتها التنظيمية الكنيسية) •

وقد أشار « لوكمان » فى نتائج دراسته عن العلاقة بين المجتمع والدين الخاضع لتوجيه الكنيسة فمجتمعات أوربا الغربية أكثر ارتباطا بالكنيسة ،

---

* لقد أخذنا ضعف التدين التابع للتنظيم الكنسى مؤشرا لضعف الوازع الدينى الذى أصبح أكثر فردية ويفقد تدريجيا طابعه التنظيمى التقليدى •

(١٠) T. Luckmann, «The Decline of church - oriented Religion, in : Sociology of Religion, Penguin book., 1971., P. 14. .

ولكنه أشار الى أن هذا الارتباط يختلف من أقليم لآخر ، فقد وجد أن الأفراد الكاثوليك أكثر مشاركة فى النشاط الدينى الكنسى من البروتستانت • وربما يعزى ذلك الى اختلاف درجة التصنيع فى المجتمعا ت الكاثوليكية عنها فى المجتمعات البروتستانتية ، كما يمكن ارجاعه الى إختلافات إقليمية وقومية (١١) •

- هذا وقد عقد « لوكمان » مقارنة بين الكنيسة فى أوربا الغربية والكنيسة فى الولايات المتحدة •

- وتوصل الى أن الولايات المتحدة سجلت درجة عالية فى اقبالها على الكنيسة ، وقد حاول « لوكمان » تفسير هذه المعضلة • كيف ان الدين قد أصبح ظاهرة هامشية فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والولايات المتحدة - وهى أولى الدول الصناعية - تعكس درجة كبيرة فى اقبالها على الكنيسة ؟ وقد فسر « لوكمان » هذه المعضلة بأن هناك اختلاف بين سمات الكنيسة فى أوروبا وسمات الكنيسة فى أمريكا •

فالكنيسة فى أوروبا لم تعانى من تحول راديكالى • فظلت مقتصرة على أقلية من السكان ، واستمرت فى تقديم ونقل الأفكار الدينية التقليدية • وبذلك انحسر دورها الاجتماعى وابتعد عنها أغلبية أفراد المجتمع الذين يعيشون فى مناخ المجتمع الصناعى الحديث •

بينما نجد أن الكنيسة فى الولايات المتحدة كانت مجالا لتغير راديكالى داخلى ، هذا التغير تمثل فى تبنى وجهة النظر العلمانية ، فالكنيسة فى الولايات المتحدة لم تمثل اتجاها متناقضا مع العلمانية Secularization فالوظائف النفسية والثقافية والاجتماعية التى تؤديها الكنيسة فى الولايات المتحدة سواء للمجتمع ككل أو الهيئات وأفراده يمكن اعتبارها علمانية Secular أكثر منها دينية religious

- وقد استخلص « لوكمان » من دراسته أن انحسار التوجيه الكنسى الدينى فى أوروبا يرجع الى جمود الكنيسة وتمسكها بشكلها التقليدى ، بينما الكنيسة فى الولايات المتحدة قد سارت فى عملية اكتسابها الطابع العلمانى من الداخل internal-seculization ، ويدعو لوكمان

---

(١١) Ibid., P. 142.

الى ضرورة تكيف الكنيسة مع الثقافة المعاصرة للمجتمعات الصناعية (١٢) :

ولما كانت ظاهرة انحسار وضعت الوازع الدينى فى المتجمعات الصناعية المتقدمة يرجع فى المحل الأول الى الأندفاعة الهائلة نحو التصنيع ، والاعتماد على الآلات مما جعل الانسان ينشغل عن فكرة الله (الذى خلق) الى فكرة الانسان (الذى يبتكر) ٠ فالصانع ينظر حوله ويرى أنه يصنع كل شىء بيده ويخلق أدواته والآته ، فلا يكون هناك مكان للغيبيات عندة ٠

فما هى اذن أسباب تدهور الوازع الدينى فى المجتمعات النامية ؟ لا شك أن الأسباب فى الدول المتقدمة ، فاذا كانت مسببات التدهور الدينى تختلف عن تلك الاسباب فى الدول المتقدمة ، فاذا كانت مسببات التدهور الدينى فى للدول الأخيرة تكمن فى التطور والنمو المادى السريع ، وسيطرة الآلة على الانسان ، فان مسببات التدهور الدينى فى المجتمعات النامية أرجعها علماء اجمتاع هذه الدول الى عاملين رئيسيين :

أولا : يرى فريق من العلماء أن ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات النامية مرجعه الى التغيرات المختلفة التى تتعرض لها هذه الدول والتى تؤثر على بنائها الاجتماعى ، ولا شك أن البلدان النامية من أكثر البلدان تعرضا للتغيرات الثقافية والاجتماعية ، ومنطلقات هذا التغير متعددة ، فقد تكون من داخل النطاق الاقتصادى ، أو من داخل النطاق السياسى ٠ وينصب التغير الثقافى فى هذه البلدان على عديد من الظواهر من أظهرها القيم والميول الفكرية والتصورات الدينية (١٣) ٠

ولذلك نجد أن هناك علاقة بين ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات النامية وبين التقدم الذى تتعرض له هذه البلدان ٠ ففى هذه المرحلة تعانى هذه البلدان من صراع بين التمسك بالتراث الدينى وبين الموقف العلمى المتطلع الى التقدم ،

---

(١٢) Ibid., P. 143.

(١٣) محمد الجوهرى ، علم اجتماع التنمية ، دار الكتاب للتوزيع ، ١٩٧٩ ، ص ١٢ ٠

وخاصة وأن الموقف التقدمى استطاع أن يحرز انتصارات باهرة فى كثير من الميادين ، خاصة الميدان الاقتصادى والصناعى ، فاصبح الشيىء المبهر للأفراد هو الجرى وراء كل عصرى وكل ما يؤدى الى التخلص من القديم البالى فعمليات التحضر الذى تخضع لها الدول النامية لا شك انها تحدث هزة فى التراث • فالثقافة الوافدة من شأنها أن تؤثر فى المجتمع وخاصة اذا كانت هذه الثقافة أقوى من الثقافة الموجودة (١٤) •

ثانيا : هناك فريق آخر من العلماء يرجع ظاهرة ضعف الوازع الدينى الى حالة التخلف والتبعية التى تعانى منها الدول النامية • فمن المؤكد أن الدول النامية هى دول عاشت فترة طويلة من تاريخها تحت سيطرة دول كبرى ولا شك أن هذه الدول القوى الكبرى تحرص على تبعية الدول النامية لها ليس فقط تبعية سياسية أو اقتصادية انما أيضا تبعية فكرية وحضارية حتى تضمن هذه الدول فى فلكها • لذلك يرى السياسيون أن الدين هو أسهل وسيلة لاستعباد الانسان سياسيا • فاذا نجح المستعمر فى ابعاد الفرد عن دينه بذلك يصبح شيئا تائها فى فراغ ، وبذلك يسهل احتوائه فى ثقافة المستعمر والارتماء فى فلكه •

---

(١٤) محمد الجوهرى ، علم الفولكلور ، جـ ١ ، دار المعارف ، ١٩٧٨ ، ص ٢٣٥

الفصل الثانى

النظرية الاجتماعية والدين

تحتل الظاهرة الدينية مكان الصدارة من عناية جمهور كبير من علماء الاجتماع ، وقد اختلف العلماء فيما بينهم من حيث منطلقاتهم فى تناول هذه الظاهرة • ولذلك أصبحنا أمام عديد من الاتجاهات المختلفة لدراسة ومعالجة الظاهرة الدينية •

وهنا نعرض آراء بعض العلماء التى تعكس لنا وجهات نظر متباينة فى نظرتها وتناولها للظاهرة الدينية •

١ ـ ابن خلدون والدين

● تؤكد نصوص المقدمة على أن الدين احتل مكانة كبيرة فى فكر ابن خلدون ، فقد اعتبره (الدين) أساس الاجتماع الانسانى ، فالاجتماع الانسانى عند ابن خلدون يقوم على أساسين بارزين هما :

العصبية والدين ، اذ لولا العصبية والدين لما كان عندنا اجتماع انسانى سليم ، ولكان البشر فى هذه الحال يشبهون الحيوانات فى معيشتهم وسلوكهم وأخلاقهم ، ويظهر هذا المعنى فى قوله :

« • • • • ينقل عن الكثير من السودان أهل الاقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف ، والغياض ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا ، والسبب فى ذلك • • • • أنهم لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة • فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس قريبة من أحوال البهائم » (١) •

● أعتبر ابن خلدون الدين عاملا من ضمن العوامل الاساسية المؤثرة فى سير التاريخ وتطوره • فقد رأى ابن خلدون ـ باعتباره رجلا مسلما ـ أن هنالك

---

(١) عمر فروخ ، ابن خلدون والدين ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٣٩٥.

عناية الهية تتحكم فى القوانين التى تخضع لها الظواهر المختلفة ، وهذا لا يتعارض مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم فى سير وتطور الحياة الاجتماعية والتاريخ مثل العامل الاقتصادى والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية فالعناية الألهية فوق كل شيىء ويمكن أن تتدخل لتغيير مجرى التاريخ (٢) ٠

ويؤكد ابن خلدون بأن صلة الله بالعالم الانسانى ظاهرة فى كل زمان ومكان ، ويقول فى المقدمة :

« والله سبحانه خلق ما فى العالم للانسان وأمتن به عليه » (٣) ٠

● ويشرح ابن خلدون أثر الدين على الحياة الاجتماعية بقوله :

« لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع الضرورى للبشر ٠ فوجب الى يرجع ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون الى أحكامها ٠ ٠ ٠ فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » (٤) ٠

ويشير هذا النص الى أن ابن خلدون يرى أن الدين يدفع بالتطور الى الأمام ويجعل الحياة الانسانية افضل ٠

● كان ابن خلدون يرجع الى الدين ليفسر به بعض حقائق التاريخ ويذكر فى المقدمة ما يدل على ذلك فى فصل بعنوان « ان الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها : « والسبب فى ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شيىء لان الوجهة واحدة ٠ ٠ ٠ وهذا كما وقع لعرب صدر الاسلام فى الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا فى كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين الفا بالقادسية وجموع هرقل

---

(٢) زينب الخضيرى ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ ، ص ١١٥

(٣) المقدمة ، ص ٣٣٢ ٠

(٤) المقدمة ، ص ١٦٥ ٠

اربعمائة الف فلم يقف للعرب احد من الجانبين » .

ويفسر ابن خلدون هذا الانتصار المزهل الذى حققه المسلمين ويرجعه الى الدين ، وهذا يؤكد أنه كان يرجع أحيانا للدين ليفسر بعض حقائق التاريخ (٥) .

● ويتحدث ابن خلدون عن النبوة فيقول « أعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر اشخاصا فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده يعرفون بمصالحهم ويحرصونهم على هدايتهم ... وكان فيما يلقيه اليهم من المعارف ويظهره على السنتهم من الخوارق والأخبار والكائنات المغيبة عن البشر التى لاسبيل الى معرفتها الا من الله بواساطتهم ولا يعلمونها الا بتعليم الله اياهم ... (٦) .

والنبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة انسانية اجتماعية ، فالنبى كائن بشرى وخصائصه خصائص انسانية اصطفاه الله ليحمل رسالته ، وهدف النبى اجتماعى فهو مرسل ليثبت فى المجتمع مفاهيم جديدة من شانها أن تغير طريقة حياته ، كما تخلق فيه أنظمة جديدة واتجاهات جديدة . فالأنبياء — فى نظر ابن خلدون — يلعبون دورا اجتماعيا كبيرا فى التاريخ (٧) .

● ويؤكد ابن خلدون على أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم بل بالنسبة للدولة عامة ويظهر هذا فى فصل عقده فى مقدمته بعنوان « فى أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة » (٨) .

---

(٥) ساطع الحصرى — دراسات في مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجى — القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٩١ .

(٦) المقدمة ، ص ٨٠ .

(٧) زينب الخضيرى ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

(٨) محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون — حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ١٦٠ .

٢ ـ دوركايم والدين

لقد عنى دوركايم بدراسة الظاهرة الدينية ، محاولا تفسيرها والتعرف على نشأتها الأولى ، ويمكن اجمال اسهام دوركايم فى الدين فى ثلاث نقاط أساسية :

أولا : الأساس الاجتماعي للدين : (٩)

نظر دوركايم الى الأفكار والممارسات الدينية على أنها تشير أو ترمز الى الجماعة الاجتماعية ، كما اعتبر المجتمع هو المنبع الأصلى للدين · ولذلك عرفه بأنه « نسق موحد من المعتقدات والممارسات التى تتصل بشيىء مقدس وهذه المعتقدات والممارسات تتحد فى مجتمع أخلاقى واحد فريد يسمى الكنيسة ويضم كل الذين يرتبطون به » ·

فالدين يضم مجموعة من المعتقدات ، والممارسات فى نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة · وهذه المعتقدات توجد بين الأفراد وتخلق مجتمعا أخلاقيا ، أى الاسهام الجمعى فى المعتقدات يعتبر شرطا أساسيا لوجود الدين · ومن التعريف السابق نرى أن دوركايم قسم الأشياء والظواهر الى مجموعتين مختلفتين هما(١٠) : المقدس sacred والدنيوى profane ويشير المقدس ـ كما يرى دوركايم ـ الى أى شيىء عرف اجتماعيا على أنه يتطلب معالجة دينية خاصة · ويتكون المقدس كذلك من التصورات الجمعية التى تعبر عن الحقائق الجمعية ، والأشياء المقدسة لا يمكن أن تتخذ صورة قاطعة فى كل زمان ومكان ذلك انها تختلف طبقا لاختلاف الديانات · ويؤكد دوركايم على أن الأشياء المقدسة هى الدينية فى مظهرها ولكن اجتماعية فى مصدرها ·

ثانيا : محاولة الوقوف على الصورة الأولى للدين :

لكى يقدم لنا دوركايم نظرية اجتماعية عن الدين ، حاول أن يقف على أبسط الصور الدينية فى المجتمعات البدائية · ولذلك بدأ بنقد النظريات الفردية

---

(٩) E. Durkheim, The Social Foundation of Religion, In : Sociology o fReligion., op. cit., P. 42,

(١٠) Ibid., P, 43,

والسيكولوجية عن الدين وخاصة النزعه الحيويه عن سبنسر . والنظرية الطبيعية عند ماكس مولر . فالنظريات الأولى تحاول أن تفسر ظهور المعتقدات الدينية عن طريق بعض العوامل البيولوجية كالأحلام والرؤيا . بينما تذهب النظريات الثانية الى ان الدين يرجع الى العوامل الطبيعية والكونية . ويرى دوركايم أن هذه النظريات فشلت فى تقديم تفسير للدين ، والتمييز بين ماهو مقدس وماهو دنيوى (١١) .

ويقرر دوركايم أن الديانة التوتمية هى الصورة البسيطة للدين . وفى هذه الديانة يعتبر التوتم هو الرمز الذى تتخذه العشائر البدائية لنفسها سواء أكان مستمدا من المملكة الحيوانيه أو النباتية أو القوى الطبيعية أو الجماد . وأهم العناصر فى التوتمية ان افراد العشيرة يعتقدون انهم متحدون فعلا من هذا التوتم ، فهو الأصل فى وجودهم ، ويترتب على ذلك ان الأفراد الذين ينتمون الى نفس التوتم يعتبرون أنفسهم أقارب فيما بينهم . ومعنى ذلك أن القرابة لا تقوم على أساس وحدة الدم وانما تربط افراد القبيلة وحدة قرابة معنوية تقوم على أساس اشتراكهم فى نفس العادات والتقاليد والطقوس الدينية التى يلتزمون بأدائها نحو التوتم ـ وتقوم الديانة التوتمية على أساس تقديس توتم العشيرة تقديسا يحرم لمسه اذا كان جمادا الا فى مناسبات دينية ، كما يحرم قتله او صيده اذا كان من المملكة الحيوانية ، ويحرم اكله اذا كان من المملكة النباتية (١٢) .

ويؤكد دوركايم أن حياة الجماعة هى المصدر المنشىء للدين وان الأفكار والممارسات الدينية انما تشير أو ترمز الى الجماعة الاجتماعية . فالرموز الدينية لا يمكن ان تشير الى البيئة الطبيعية أو الطبيعة الانسانية . ولكنها تشير الى الواقع الاجتماعى .

ثالثا : الوظيفة الاجتماعية للدين :-

يرى دوركايم ان الدين يؤدى وظيفة أساسية فى الضبط الاجتماعى

(١١) I. Seger, Durbheim and his critics on the Sociology of Religion, Columbia uni., 1951., P. 101.

(١٢) احمد الخشاب ، الاجتماع الدينى ، القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٩ .

داخل المجتمع · فكل ديانة انما ترتكز على عدد من السلوكيات المباحة وعـدد آخر من السلوكيات المحرمة · ورأى دوركايم أن نظام التحريم الذى تشأ عن الديانة التوتمية يعتبر الأساس فى الضبط الاجتماعى · فهو نوع من التحريم الاجتماعى الذى يستند الى أساس دينى (١٣) · فالوظيفة الأساسية للدين عند دوركايم هى خلق وتدعيم الاحتفاظ بالتضامن الاجتماعى ·

٣ ـ ماكس فيبر والدين

لا شك أن اسهام ماكس فيبر فى مجال الدين يعد اسهاما نظريا عظيما فقد اهتم فيبر بدراسة العلاقة بين الدين والاقتصاد وكان يرمى من وراء هذه الدراسة الى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرين · فهو كان يريد أن يتحقق هل الظاهرة الاقتصادية تحدث تأثيرها على الظاهرة الدينية كما ذهب الى ذلك أصحاب التفسير المادى ، أم أن الظاهرة الدينية تؤثر على الظاهرة الاقتصادية ؟ أم ان هاتين الظاهرتين يتبادلان التأثير والتأثر · وقد توصل فيبر من دراساته الى أن هناك تأثيرا متبادلا بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية ·

ولقد انصب اهتمام فيبر على دراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين(١٤)
ويقصد بالأخلاقيات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية ـ وتناول الأخـلاقيات الاقتصـادية لست ديانات عالمية هى : الكونفوشية ، والهندوكية ، والبوذية ، واليهودية ، والمسيحيـة ، والاسـلام ، ثم درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية فى كل منهما ، وأثارها على التنظيم الاقتصادى والحياة الاجتماعية للشعوب التى تنتمى الى هذه الديانات ·

وعندما حلل العلاقة بين الرأسمالية الحديثة والعقيدة البروتستانتية ، ذهب فيبر الى أنه على الرغم من وجود عناصر متعددة لما يسمى بالاقتصاد الرأسمالى فى الماضى فى كثير من المجتمعات غـير الأوروبية الا اننـا نلاحظ أن

---

(١٣) أحمد الخشاب ، الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٠.
(١٤) Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P., N, Y,, 1969., P, 331,

الرأسمالية الغربية الحديثة تمثل ظاهرة فريدة حيث تتمثل خصائصها الأساسية فى المشروع الاقتصادى القائم على التنظيم الرشيد ، والذى يتم ادارته وفقا لمبادىء علمية تؤكد على الكفاءة فى العمل لأن العمل فى المجتمع الراسمالى الحديث شيئا أساسيا وهدف يعيش الانسان من أجله • وبجانب تأكيد الرأسمالية الحديثة على التفوق فى العمل • فانها تتضمن نزعة رشيدة ونفعية • كما انها تثير المبادىء والقدرة على الاختراع • وترفض رفضا تاما النزعة التقليدية والخيالية أو اللاعقلية • فالرأسمالية الحديثة نشاطاً رشيداً يؤكد على النظام والترتيب • ويتطلب كذلك وجود افراد يتميزون بسيكولوجية معينة وسلوك معين ـ فالتنظيم الرأسمالى لا يتحقق فى مجتمع يتسم أفراده بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية ، ويتميزون بعدم الكفاءة ـ انما يجب أن يتميزوا بالسلوك المنظم والأمانة،والمثابره والكفاية والصدق والاخلاص(١٥)

وقد توصل فيبر الى أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية ، فروح الراسمالية هى نفسها روح العقيدة البروتستانتية • بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيا تعملية •

ولقد توصل فيبر الى هذه النتيجة من خلال تحليل دقيق لتعاليم لوثر Luther وكالفن Calvin فروح البروتستانتية كما تبدو أخلاقياتها العملية فى الحياة اليومية ، تطابق فى الواقع روح الرأسمالية الحديثة ، ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماما بالغا بتنشئة الفرد تنشئة رشيدة ، وهى تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة ، كما انها تقدس العمل ، بل وتعتبر أن تادية العمل بطريقة شريفة نشاطا ذكيا (١٦) •

وحاول فيبر تأييد استنتاجه من خلال تحليل تاريخ بعض الدول البروتستانتية فمنذ عصر الاصلاح كانت الدول الرائدة اقتصاديا ، هى تلك التى تسودها العقيدة البروتستانتية مثل هولندا ، وانجلترا ، وأمريكا • بينما ظلت الدول الكاثوليكية أو غير البروتستانتية متخلفة نسبيا ، وقد فسر فيبر ذلك بأن العقيدة البروتستانتية فى تلك الدول ، كانت تدعيما وتثبيتا لاشكال النشاط التى تعتبر ضرورية لاقامة وادارة المشروعات الرأسمالية

---

(١٥) Ibid , P. 310.
(١٦) Ibid., P. 312,

الحديثة ٠ وقد دعمت البيانات الاحصائية أراء فيبر ٠ واوضحت أن السكان البروتستانت فى المانيا تتميز حالتهم الاقتصادية بانها أفضل عنها من غير البروتستانت (١٧) ٠

● واذا كان فيبر أثبت ان الديانة البروتستانتية تساهم فى ظهور النظام الراسمالى الرشيد ، فقد حاول أن يثبت من دراسته للاسلام أن بناءات المجتمعات الاسلامية لا تتضمن العناصر البنائية الضرورية القادرة على بلورة نظم راسمالية متطورة ، لان نظرة فيبر للاسلام كانت متحيزة وقاصرة ، وقد تاثر كثيرا بالأفكار العامة التى كانت سائدة فى اوروبا خلال القرن التاسع عشر ، وهى الأفكار التى تميل الى وصف المجتمعات الشرقية بعدم الاستقرار السياسى والاقتصادى ، فضلا عن الجمود الفكرى والتخلف الثقافى (١٨) ٠

٤ ـ وات Watt والاتجاه المادى
فى دراسة الدين

لو حاولنا تلخيص موقف النظرية المادية من الدين وجدنا انها تقوم أساسا على تبعية الظواهر الدينية للظواهر الاقتصادية والمادية ٠ وتعتبر ثمرة من ثمرات النشاط الانسانى ٠ فتاريخ الانسان لا يعدو أن يكون صراعا بين مظاهر هذا النشاط المحتدم بين مختلف المستويات المادية ، ولما كان التفكير يرتبط دوما بالعمل ، لذلك كان البناء الاجتماعى مرتكزا على العلاقات الاقتصادية المادية ٠ ومن هنا فانها تنعكس فى مظاهر النشاط الاجتماعى بما فى ذلك المجال الدينى والخلقى والثقافى ٠

واذا كانت طريقة الانتاج تحدد بوجه عام العلاقات المادية والاقتصادية بين الناس ، فانها فى الوقت نفسه تنبت المبادىء والأفكار الدينية الملائمة لوجودها ٠

ويتمثل هذا الاتجاه المادى الذى يبرز أهمية دور العوامل المادية فى نشأة

---

(١٧) Ibid., P. 317.

(١٨) انظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع فى :
فيبر والاسلام ، تاليف ب تيرنر B. Turner عرض نقدى للدكتور السيد الحسينى

للدين عند وات Watt فقد قرر « وات » اننا لا نستطيع أن ننكر تأثير العوامل الاقتصادية فى مجرى التاريخ بصفة عامة ، وفى الحركات الدينية بصفة خاصة فهو يرى أن وراء كل حركة دينية تكمن تغيرات اقتصادية ، وقد طبق وات اتجاهه المادى فى تفسير نشأة الديانة الاسلامية • ففى كتابه « الاسلام وتكامل المجتمع » أخذ يحلل الأوضاع الاقتصادية والتغيرات التى حدثت فى وسائل الانتاج قبل ظهور الاسلام ، وذهب الى أن هذه التغيرات هى التى أدت الى ظهور الاسلام •

وقد تتبع نشأة الديانة الاسلامية فى كل من مكة والمدينة مركزا على التغيرات الاقتصادية ، فقد ذكر أن التغيرات الاقتصادية التى ظهرت فى مكة تكمن فى التحول من حياة الرعى والترحال nomadism الى التجارة ، وقد ترتب على هذا التحول عديد من النتائج (١٩) •

ـ ضعف التماسك داخل الجماعات ليس فقط المعروفة بالقبيلة tribe أو البطن clan ولكن ايضا داخل الأسرة الصغيرة ، لان حياة الرعى فى الصحراء كانت تستلزم لبقائها ضرورة وجود التماسك والتضامن •

ـ تكوين الملكيات الفردية والواسعة : فقد كرس زعماء القبائل جهدهم فى تكوين ملكيات كبيرة خاصة بهم ـ ولما كانت الثروة فى مرحلة الرعى تتمثل فى ملكية الجمال والأغنام ، وبالتالي كانت ملكية الفرد محدودة بعدد معين من الجمال حتى نستطيع رعايته ـ بينما التحول الى التجارة مكن بعض الأفراد من تكوين ثروات واسعة متمثلة فى الأشياء الكمالية التى يمكن تخزينها بسهولة

وقد صور « وات » الوضع فى مكة عام ٦١٠ • بان هناك قلة من التجار الأغنياء تزداد ثروتهم الشخصية ، ولم يقوموا بالتزاماتهم تجاه أفراد قبائلهم الذين هم أقل منهم ثروة • هذا بالاضافة الى أن رأس المال الذى يستغلة زعماء القبائل هو ملك للجماعة ، ورغم ذلك فان فائدته تعود على هؤلاء القلة الغنية بينما يظل باقى الأفراد فى حالة من الفقر • ويقرر وات بان مشاعر الحقد الطبقية فى مكة فى تلك الفترة لم تكن بين الأغنياء والفقراء ، وانما كانت بين شديدى الثراء وبين متوسطى الثراء •

---

(١٩) W. M. Watt. Islam and The Integration of Society., R. K. P., London, 1966., P. 1,

وبينما كان الأغنياء يجدون آمنهم فى ثروتهم ، نجد أن باقى الأفراد على وعى بعدم أمنهم وخاصة بعد فقدان الاحساس بالتماسك الذى كان سائدا فى الحياة الرعوية ، ومع كسر التقاليد الموروثة ٠

وبالاضافة الى التغيرات السابقة ٠ فقد كان هناك تحول من النسق القرابى الأموى الى النسق القرابى الأبوى (٢٠)

الاسلام فى المدينة (٢١) :

كذلك أوضح وات العوامل التى دفعت الأنصار فى المدينة الى الدخول فى الاسلام ومناصرة سيدنا محمد ، وارجعها كذلك الى عوامل اقتصادية ٠ وهى تتمثل فى الانتقال من مرحلة الرعى الى مرحلة الحياة الزراعية المستقرة ٠ فسكان المدينة كان يعمل اجدادهم بالرعى ويعيشون على زراعة النخيل ٠ وهناك تجارة بسيطة تقوم على تبادل السلع الغذائية ٠ ولم تصل الى درجة الرقى التجارى فى مكة ٠ لأن مكة كانت فى ذلك الوقت مركزا تجاريا وتقوم بدور الاحتكار التجارى ٠

كما أشار « وات » أن بجانب تلك التغيرات الاقتصادية كانت هناك أوضاع اجتماعية معينة تمثلت فى الخلافات بين القبائل بعضها وبعض ٠

ويمكن تلخيص اتجاه وات بأنه يرى أن التغير فى وسائل الانتاج فى شبه الجزيرة العربية أفرز الديانة الاسلامية ، وأكد على أن التغيرات الاقتصادية فى وسائل الانتاج ضرورية لحركة الديانة ٠ بينما النتائج الاقتصادية للحركات الدينية ثانوية وليست أساسية (٢٢) ٠

نقد وات :

لا شك أن اتجاه « وات » فى تفسيره لنشأة الدين اتجاه خاطىء تماما فلا يمكن تفسير نشأة الديانات بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ٠ فاذا كانت العوامل الاقتصادية تفسر بعض الظواهر الاجتماعية ، فلا يمكن تفسير نشأة

---

(٢٠) Ibid., P. 8.

(٢١) Ibid., P. 14.

(٢٢) Ibid., P. 34

الدين بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، هذا بالاضافة الى أن هناك العديد من النقد الذى يمكن أن يوجه الى « وات » فى تحديده للتغيرات الاقتصادية التى حدثت قبل ظهور الاسلام مباشرة ومنها :

ـ فالانتقال من مرحلة الرعى الى مرحلة التجارة لم يحدث فى السنوات القريبة من ظهور الاسلام • بل لقد عرف العرب فى عهود الجاهلية ومن أقدم السنين التجارة وهى ما تعرف عندهم برحلة الشتاء والصيف •

ـ كذلك نعارض وات فى تفسيره اقبال الأنصار فى المدينة على الاسلام بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، فاقبال سكان المدينة على الدين الاسلامى كان عن اقتناع وايمان بهذه الديانة السامية •

ـ نعارض وات فى انكاره أى وصفه بأن النتائج الاقتصادية للديانات ثانوية incidental بل أن الديانات لها آثار كبيرة فى النظم الاقتصادية وخاصة الديانة الاسلامية ، فهى أوجدت نظاما اقتصاديا كاملا يهدف الى التنمية ورخاء الفرد والمجتمع •

ـ هذا بالاضافة الى أن اراء وات تعارض نتائج الدراسات التى توصل اليها علماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودوركايم •

فالنسبة للأول وصل فى دراساته التى اعتمد فيها على المناهج الاحصائية الى أن الأخلاقيات الدينية هى التى تعمل على ظهور الأنظمة الاقتصادية (هذا ما أكده نتائج دراساته عن العلاقة بين الراسمالية والديانة البروتستانتية) • وهذا يكذب قول وات بأن النتائج الاقتصادية للديانات ثانوية •

كما تتعارض أراء وات مع آراء دوركايم الذى أكد على الأساس الاجتماعى للدين ، أى أن الأساس الأول للدين هو وجود نسق معتقدات موحد بين الأفراد يربط بينهم •

الباب الثانى

جذور النظرية الاجتماعية فى الفكر الاسلامى

الفصل الأول :

- الفكر الاجتماعى قبل الاسلام ٠

الفصل الثانى

- الفكر الاجتماعى فى الاسلام ٠
- البناء السياسى فى الاسلام ٠
- البناء الاقتصادى فى الاسلام ٠
- البناء الاسرى فى الاسلام ٠

الفصل الأول

الفكر الاجتماعى قبل الاسلام

لكى نتعرف على الملامح الأساسية للفكر الاجتماعى قبل الاسلام ٠ يجب أن نستعرض بشكل عام البناء الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الاسلام ٠

الحالة السياسية قبل الاسلام :

لقد تميزت بلاد العرب بسمات مختلفة منها : عدم وجود وحدة سياسية ، حيث كانت جمهرتهم بدوا رحلا ، متفرقين فى مختلف الاصقاع متعاونين متنافرين ، لم يضمهم وحدة شاملة ، وقد قامت عدة ممالك عربية قبل الاسلام وهى : مملكة معين ، سبأ ، حمير ، الحيره ، غسان ، بلاد الحجاز (١) ٠

ولم يكن للعرب نوع من الحكومات كالمعروفة الأن ، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون اليه أو يقر الأمن والنظام ، أو جيش يدرأ عنهم الأخطار الخارجية فكان للشخص المعتدى عليه يثار لنفسه بنفسه ، وعلى قبيلته أن تشد أزره ٠

ولقد كانت الوحدة الأساسية لهذا المجتمع هى القبيلة ، فمن خلالها يتحدد الاطار السياسى الذى يتلاءم وحياة البدو فى الصحراء ، وكان من الطبيعى أن نجد أن الرئاسة عندهم ينالها أهل العصبية ، فالعصبية هى عماد النظام القبلى وشرط وجتودة فأمن القبيلة يعتمد على قدرتها القتالية ، ولكل قبيلة مجموعة من العادات التى لها قوة القانون تنظم بها علاقة الفرد بقبيلته ، وعلاقة القبيلة بغيرها من القبائل ، ويظل الفرد متمتعا بعطف قبيلته عليه وحمايتها ما دام قائما بواجباته المفروضة عليه ٠

وقد كانت الرياسة تسند الى من هو أكبر سنا وأكثر عصبية ويلقب بالشيخ وقد حتمت ظروف الصحراء صفات معينة لابد من توافرها فيمن يتولى رئاسة القبيلة ، ومنها مكان عشيرته وكفاءته الشخصية وصلابته وحكمته

---

(١) محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسى في الاسلام ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٥ ٠

الى جانب اتصافه بالشجاعة والكرم ، وكان رئيس القبيلة هو صاحب السلطة التنفيذية وتوقيع العقاب على المذنبين فلم يكن عند العرب قانون بالمعنى المعروف حاليا وانما كان قانونهم هو مجموع التقاليد والأعرف السائدة بينهم (٢) ولذلك كان لابد أن يتمتع رئيس القبيلة باحترام الجميع وأن تكون له الهيبة حتى يخضع له الجميع بالسمع والطاعة .

ولم يكن العرب يعرفون قانون الخلافة بالتوريث للابن الأكبر وانما كانوا يسندون رئاسة القبيلة لمن هو اكثر كفاءة

اما اذا نظرنا الى **النسق الاقتصادى** عند العرب فانا نجد انهم لم يكونوا زراعا يرتبطون بالأرض ، ويتعارفون على اوضاع تحدد العلاقات بين مالك الأرض ومستأجرها ، كما لم يكونوا صناعا فيصنعوا اللوائح والتشريعات التى تحمى العامل وتحفظ حق صاحب العمل ، انما كانوا أقواما غلبت عليهم البداوة وعاش اكثرهم عيشة الارتحال . والقليل منهم وهم اهل قريش كانوا يعيشون على رحلات التجارة التى لا تزيد فى العام على واحدة الى اليمن فى الشتاء واخرى الى الشام فى الصيف ، وفى ذلك يقول القرآن الكريم فى سورة قريش « لايلاف قريش ، ايلافهم ، رحلة الشتاء والصيف » .

ورغم أن العرب عاشوا عيشة جافة يجوبون رمال الصحراء بحثا عن الماء والكلا ، وكانوا بدوا على الفطرة الا انهم اهتموا بالتفكير فى شئون الحياة والمجتمع ، وكانت لهم نظمهم الاجتماعية وانماطهم الثقافية والحضارية . وكانوا يجتمعون فى أسواق وندوات علمية يتبادلون نتاج قرائحهم ويعرضون مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ويتساجلون فيما بينهم للوصول الى أفضل الوسائل لعلاجها . لا سيما اذا وضعنا فى الاعتبار أن شبه الجزيرة العربية كانت تموج بتيارات حضارية وثقافية متباينة فكانت منطقة التقاء واتصال حضارى وثقافى بين حضارات فارس واليمن ومنطقة الخليج . ومن ابرز الشواهد الحاسمة فى هذا الصدد رحلة الشتاء والصيف وما كانت تنطوى عليه هذه الرحلة من مد

---

(٢) حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٠ .

ثقافى وحضارى وتفاعلات واستجابات وصراعات تنصهر جميعها فى بوتقة شبه الجزيرة العربية ٠

واستقرت قبيل الاسلام مجموعة من النظم الاجتماعية لها وظائفها وبناؤها الاجتماعى ٠ فقد عرفوا الحج ومارسوا نظم الأضحية والقرابين دتقديم النذور والقيام بالطقوس والشعائر حيال قوى الطبيعة والقوى التى يعتقدون فى قدلستها كما الهو الاصنام وعرفوا الكهانة (وهى ادراك الكليات والجزيئات من الغيب أما بالحدس أو بالرؤيا أو بالاستدلال) ومهروا فى فن العرافة (وهو معرفة الماضى وتفسير الحوادث واستخدموه فى حل مشكلاتهم الاجتماعية كالاهتداء الى القاتل أو تحديد السارق) ومهروا كذلك فى فن القيافة (ويدور حول تتبع الأثر للاهتداء الى ما هو ضال) ٠ واتخذوا هذا الفن فى اثبات الانسان والحاق الأولاد المختلف عليهم الى الأصلاب التى انحدروا منها ٠

وانتشرت بينهم كذلك ظاهرة الاخذ بالثار وارتبطت فى مشاعرهم الجمعية بتصورات تدفعهم الى ضرورة الثار للشخص أو القبيلة الموتوره ٠٠ فقد اعتقدوا أن روح القتيل تظهر فى القبور هائمة ثائرة الى ان يثار لها فتطيب نفسا وتستقر فى مقرها مطمئنة ٠

ومارس العرب قبيل الاسلام مختلف النظم الزواجية ٠ تعدد الأزواج والزوجات ، وواحدية الزوجة مع تعدد الأزواج ، وواحدية الزوج مع تعدد الزوجات ٠ وكانوا يميلون الى الزواج من الداخل indogamy

وفيما يتعلق بوضع المرآة فى حالة الزواج فلم تكن لها مطلقا أى حرية فى الزواج فالاب أو من يتولى امرها من الرجال هو الذى يقوم بتزويجها والمهر يعتبر شرطا ضروريا للزواج ولكن المبلغ المدفوع انما يكون لولى أمر الفتاة ليس للفتاة نفسها فكان الأمر فى نهايته هو عملية بيع ولم تكن الحياة الزوجية قائمة على اعتراف بحقوق أو شركة متبادلة بين الزوجين ٠ وكانت الزوجة موضع الأضطهاد ٠ ٠ والابتزاز ٠ وكثيرا ما كانت فكرة قضاء الشهوة والاستمتاع هى الدافعة الى الزواج دون قصد انشاء كيان وأسرة (٢) ٠

---

(٢) محمد عزة دروزه المرأة في القرآن والسنة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٧ ٠

وكان نظام الطلاق معروفا عند العرب وله ابعاده ومحدداته الاجتماعية ، وكانت المرآة تعلن عنه بتغيير باب مخيمها فيدرك الزوج انها غضبى وأنه أصبح غير مرغوب فيه ٠

وأما بالنسبة للميراث فالعربى له الحق فى ان يوزع كل ممتلكاته بارادته والقاعدة العامة فى قانون التوريث ان الاناث لا يأخذن شيئا ٠٠ وحتى بين الذكور لا يرث الا المنتسبون للأب ٠ لما النسب من ناحية الأم فيستبعد ٠

وكانت البنات محل كراهية من جانب المجتمع العربى قبل الاسلام ولذلك انتشرت ظاهرة وأد البنات ٠ لانهم كانوا يعتقدون ان البنات هن شر البلاء ويجلبن العار ويسببن لذويهم المتاعب والمشكلات الأخلاقية وهذا يتعارض مع حرص العرب على الشرف والتعفف والفضيلة ، واعتقد البعض أن البنات يسكنها روح الشيطان ولذلك فهن يمثلن الرجس والدنس ويغلب فيهن عنصر الشر ، ولذلك لم تجد بعض القبائل خيرا الا فى التخلص من اناثها ٠

وكذلك انتشر عند العرب ظواهر التبنى والقبول والادعاء وهى من الظواهر الهامة فى نظام الأسرة الانسانية ، وكانت من الحقوق التى يمارسها رب الأسرة وبمقتضاها كان يلحق من يشاء بنسب الأسرة ويترتب عليها درجة قرابة لا تقل عن قرابة الدم والنسب وقد لعبت هذه الظواهر دورا هاما فى بناء الأسرة وحجمها ومبلغ تاديتها لوظائفها (٤)

وينسب بعض المؤرخين الى العرب أنهم أصل علم الأخبار ومعرفة السير والأمصار ٠ وكانت لهم معرفة باوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على حسب ما ادركوه بفرط العناية ٠ وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك حتا يكيفوا ظروف معيشتهم وأحوالهم وفقا لذلك ٠

ومارس عرب الجاهلية فن الطب ودرسوه عن الفرس وفى بلاد الروم وكانوا يصنعون الأدوية والعقاقير من الأعشاب والمواد الموجودة فى البيئة ،

---

(٤) مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع العائلى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ ٠

وبرع بعض أطبائهم فى اجراء الجراحات وتضميدها .

وانطوى المجتمع على قدر من القيم كتقديس العصبية وروابط الدم والعلاقات القرابيـة .

وتعتبر المروءة من القيم المتصدرة فى البناء القيمى الصحراوى وتعنى بالمروءة الشجاعة فى القتـال ، والصبر عند الشـدائد والاصرار على الثـأر ، وحماية الضعيف وتحـدى القوة .

كذلك نجد الكرم من القيم ذات القيمة العالية فى البيئة الصحـراوية ، ويمكن ارجاع وجود صفات كتلك فى هذا الوسط الصحراوى الى حاجة الانسان لمساعدة غيره لمواجهة قسوة الطبيعة وشظف العيش .

والوفاء والاخلاص من القيم الهامة أيضـا فى الصحراء ، فعلى الرغم من أن البدوى لا يتردد فى الاغارة وسلب ممتلكات القبائل الاخـرى الا أن هنـاك اخلاصا كبيرا فى الحفاظ على الودائع والامانات .

وعرف العرب الترجمة والتراجم وهذا دليل لا يرقى اليه شك على أنهم لم يكونوا فى عزلة عن الحركات الفكرية والتغيرات الاجتماعية التى تحدث فى البلاد المجاورة لهم وهى بلاد كانت على قدر من التحضر ولها ثقافات أصيلة . أى أنهم كانوا فى تلاقح وتزاوج فكرى وحضارى واجتماعى مما مهد التربة وخلق مناخا مناسبا لاستقبال وتجسـيد تغيرات جـذرية وثوريه جـاء بهـا الدين الاسلامى .

الفصل الثانى .

الفكر الاجتماعى فى الاسلام

الاسلام دين اجتماعى وليس دينا عقائديا فقط ، والنظام الاجتماعى فى الاسلام جزء من الدين • فقد اهتم الدين بالنظم والعلاقات والمعاملات الى جانب اهتمامه بالعقائد والعبادات • واستطاع هذا الدين أن يحقق فى فترة وجيزة الوحدة القومية فى شبه الجزيرة العربية وهى الوحدة التى لم يستطع العرب من قبله أن يحققوها بالرغم من توفر ركائزها من حيث وحدة العادات والتقاليد والأعياد القومية والتاريخ المشترك والعرف واللغة الى حد كبير • وأصل الاسلام بعد أن شرع الكثير من النظم الاجتماعية وطور الكثير منها وقضى على بعضها ، فنظم شئون الأسرة من حيث محددات الزواج والطلاق وتعدد الزوجات وطبقات المحارم والتوريث • كما طور نظم الحج وتقديم الأضحية والقرابين والزكاة والصوم والضوابط الاجتماعية شئون الحكم والشورى ومفاهيم العدالة والرعاية والتكافل الاجتماعى وحقوق الانسان ونظام الرق • فقد وسع منافذ العتق وضيق روافد الرق بصورة ادت الى انقراض هذا النظام الذى كان ينطوى على فظاعة صارخة ويعتبر نقطة سوداء فى سجل الانسانية •

ولم يترك الاسلام نظاما له شانه فى حياة المجتمع الاسلامى الا ومسه بعنف أو برفق فى نطاق النسق التصورى العام لاحكام الدين المستمدة من مصادرة الاساسية •

فكان الاسلام اذن عملية تغييرية ثورية اصلاحية مرتبطة بالثورة الاجتماعية والتغيير الاجتماعى وديناميا تالحراك داخل بوتقة المجتمع الكبير الذى حققه الاسلام بنشر الدعوة الى رحاب أوسع من نطاق الجزيرة ، ودانت لها الشعوب الواحد بعد الآخر هذه الشعوب التى شكلت « الدولة العربية الاسلامية » •

فعمليات التغير الاجتماعى فى المجتمع الاسلامى كانت عمليات منظمة ومخططة وهادفة • لم تكن حركات أو ذبذبات عشوائية رهينة المصادفات والأهواء والآراء الشخصية ولكنها كانت عمليات رتيبة انتقلت من مرحلة الى اخرى فى نسق منهجى • فانتقل المجتمع من مرحلة البدء الى مرحلة الترشيد والتوعية ثم مرحلة التأصل واخيرا مرحلة الانفتاح والانطلاق وواضح أنهما عمليات مترابطة يؤدى احداها الى الأخرى بشىء من الضرورة العلمية والمنهجية ويواكبها التوازن الدينامى فى كل أنشطة الحياة الاجتماعية ، وكانت هذه العمليات مرتكزة على مقومات كامنة فى طبيعة الدين الاسلامى •

ولكى تكتمل فى أذهاننا الصورة التى بدأناها فى الفصل الأول بوصف البناء الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الاسلام ، نشير الان الى شكل البناء الاجتماعى للجزيرة فى ظل الاسلام •

البناء السياسى للدولة الاسلامية

الدولة فى نظر الاسلام هى دولة أخلاقية أى أنها تعتمد فى تنفيذ تشريعاتها على القانون من ناحية وعلى الأخلاق من ناحية أخرى • ودستور هذه الدولة هو القرآن ، ولها سياستها الخارجية المرسومة القائمة على الاسلام ، ولها قانونها الخاص الذى يرتب الجزاءات على الجرائم المحلية ، وقانونها الدولى الذى يرسم لها كيف تعامل الدول فى السلم والحرب (١) •

وبذلك يكون الدين هو الذى رسم الاطار العام للدولة الاسلامية ، وقد جاء القرآن بمجموعة من القوانين والقواعد الكلية التى على الدولة ان تسير فى اطارها • وأول ما قرره الاسلام فى هذا الشأن هو مبدأ ـ الحرية ، المساواة وقد قرر الاسلام مبدأ الحرية كاملا بجميع صوره وابرز صوره فى المجال السياسى :

الحرية السياسية :

وهى التى يمنح بمقتضاها الحق لكل فرد عاقل رشيد أن يشترك فى ادارة شئون الدولة ويراقب أعمال السلطة التنفيذية •

---

(١) محمود شلتوت ، من توجيهات الاسلام ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤٢ •

الحرية الفكرية :

منح الاسلام كل فرد الحق فى ابداء رأيه عن أى طريق شاء وجعل من أظهر صفات المؤمنين انهم يجهرون بالرأى ، وأكد حق الفرد فى النقد والتقويم ويدخل فى نطاق الحرية الفكرية ما يسمى بالحرية العلمية أو حرية التفكير العلمى ، وهى أن يكون لكل فرد الحق فى تقرير ما يراه فى حدود ظواهر الطبيعة والانسانية ، فان الاسلام لم يحاول أن يفرض على العقول اية نظرية علمية معينة بصدد هذه الظواهر ، ولكنه حاول أن يستحث العقول على النظر فى ظواهر الكون وحفز الناس على التامل فى هذه الشئون واستنباط قوانينها العامة (٢) ٠

حرية العقيدة :

وتظهر حرية العقيدة فى أن الاسلام لا يرغم أحدا على ترك دينه لاعتناق الاسلام وفى هذا يقول الله تعالى : (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) ٠

كذلك يؤيد الاسلام المناقشات الدينية ، وينصح المسلمين أن يلتزموا العقل والمنطق فى مناقشاتهم مع أهل الأديان الأخرى ٠ ويرى الاسلام أن الايمان الصحيح هو ما كان منبعثا عن يقين واقتناع لا عن تقليد واتباع ، وبذلك حطم الاسلام القواعد التى قام عليها التدين فى كثير من الأمم من قبله وهى قواعد التقليد والأتباع ، واهمال النظر والتفكير الحر واهاب بالناس أن يجعلوا عمادهم فى عقائدهم ونشر دينهم الدليل العقلى والمنطق السليم ٠

مبدأ المساواة :

بعد أن قرر الاسلام مبدأ الحرية كاملا أقام بجانبه المبدأ المكمل له وهو مبدأ المساواة فالبشر ليسوا احرارا فقط وانما هم أيضا متساوون كجنس واحد من حيث المنشأ (ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحده) ٠

وهم أيضا متساوون فى الحقوق والواجبات أمام القانون بدون تفرقة

---

(٢) على عبد الواحد وافي : حقوق الانسان في الاسلام ٠ مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٦٢.

بين شخص وآخر ، بل ويسـوى فى تطبيق هـذا المبـدأ بين المسلمين وغـير المسلمين ، فيقرر ان الذميين فى أى بلد اسلامى لهم ما للمسلمين من حقوق عامـة وعليهم ما على المسلمين ٠

وهكذا جاء الاسلام برسالة كبرى وهى ازالة الحواجز بين البشر فليس هناك فرد أفضل بطبيعته من فرد وليس هناك جنس اسمى من جنس ٠ وانما معيار الفضل بين الناس هو تقوى الله (٣) ٠

ولكى يكتمل حديثنا عن البناء السياسى فى ظل الاسلام لابد أن نشير الى **الديمقراطية فى الاسـلام :**

والحق ان الديمقراطية لم تكن مألوفة فى جزيرة العرب قبل الاسلام ، وهكذا فان الديمقراطية الاسلامية جاءت مع الاسلام ، وقد قامت الديمقراطية فى الاسلام على أساس نظام الشورى هذا الى جانب قيامها بتحديد المسئولية الفردية ، وجعل الحقوق عامة ومتساوية بين الناس ، وتأكيدها لضرورة التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات ٠ فكأن الديمقراطية الاسـلامية قد قامت على المبادىء التالية :

(أ) المسئولية الفردية : أكد الاسلام المسئولية الفردية وقررها على نحو صريح وواضح وكثرت الآيات التى تؤكد هذه المسئولية فى القرآن الكريم ٠

لا يحاسب انسان بذنب انسان « ولا تزر وازرة وزر أخرى » كذلك أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذه المسئولية الفردية بقوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ٠

(ب) المساواة بين الناس : وقد سبق أن ذكرنا كيف كانت المساواة من المبادىء الاساسية التى قام عليها الدين الاسلامى ، وهذه المساواة ذاتها هى أعظم نصير للديمقراطية ، يقول الله عز وجل :

« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ٠

---

(٣) محمود شلتوت ــ توجيهات الاسـلام ، مرجع سابق ٠

(جـ) **الحكم بالشورى** : والحكم بالشورى كما بينا من قبل هو خاصية رئيسية من خصائص الديمقراطية بل هو جوهرها ولبابها ، ولقد أمر القرآن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، ولقد سار الرسول الكريم على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته ، وكذلك سار الخلفاء الراشدون على هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكونوا ليبرموا أمرا الا بعد مشاورة • بل ان نظام الشورى استمر فى الدولة الاسلامية حتى بعد أن تحولت الخلافة الى ملك • فكان الخليفة يستشير كبار رجال الدولة فى أمور الدولة • ووجد بجانب الخليفة والوزراء فى بعض العصور ـ وعلى الأخص فى الاندلس ـ مجلس يسمى مجلس الشورى يضم كبار رجال الدولة وبعض الأمراء (٤) •

البناء الاقتصادى فى الاسلام

يسير الاسلام فى تنظيمة للحياة الاقتصادية على هدى فلسفته العامة وفكرته الشاملة ، يلاحظ مصلحة الفرد ويحقق مصلحة الجماعة هادفا الى تحقيق العدالة الاجتماعية التى يجب أن ينعم بها كل مجتمع سليم • وهو يتتبع فى تحقيق هذه السياسة وسيلتين أساسيتين • التشريع ، والتوجيه • فيبلغ بالتشريع الاهداف العملية الكفيلة بتكوين مجتمع صالح ، قابل للرقى والنماء ، ويرمى بالتوجيه الى التسامى على الضرورات والتطلع الى حياة أرفع والرقى بالحياة الى عالم المثل الذى لا يملك الجميع ان يرتفعوا اليه فى جميع الأحوال (٥) •

ونشير الى الفلسفة العامة للنظام الاقتصادى فى الاسلام ، وذلك يقتضى منا تحديد مكانة بين الأنظمة المعروفة « الحرية » ، « التدخل » حيث ينتاب العالم بصفة عامة نوعان من الفلسفة فيما يتعلق بالنظام الاقتصادى :

أولى : هذه الفلسفا تهى التى تنادى بوجوب ترك الحرية للأفراد ليستطيعوا توجيه جهودهم الى ما فيه مصلحتهم ، لا سيما وأن هناك توافقا

---

(٤) حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن : النظم الاسلامية ، مطبعة القاهرة ، ١٩٥٦ ص ٤٥ •

(٥) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، مكتبة عيسى البابى ، القاهرة ص ١٠١ •

بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، لأن الفرد في نظر أصحاب هذه النظرية هو الذى يستطيع بوسائله الخاصة أن يدبر مصالحة على أحسن وجه ، ويستطيع أن ينهض بمعاييره ومستوياته الصحية والأخلاقية والعقلية ٠ وهذا الجهد الفردى يعود عليه وعلى المجتمع بالخير والفائدة ما دامت الحكومة تخلى سبيله ولا تتدخل فى شئونه ، وهذا المعنى هو الذى تنطوى عليه العبارة الشهيرة التى ينادى بها أنصار هذا المذهب وهى « اترك الطبيعة تعمل أى أترك الافراد يستخدمون جهودهم كيفما يشاءون ٠ فالانسان من وجهة نظرهم خير ٠ خير فى صالح المجتمع بقدر ما فى صالح نفسه٠ فطالما أن دافع المصلحة الشخصية محرك له مسير لاعماله فهو رشيد بطبعة متعقل بسليقته باحث عن خير المجتمع بحكم خلقه ٠

ثانى هذه الفلسفات هى تلك التى ترى أن الحرية للفرد دون قيد أو شرط فى مجالات النشاط الاقتصادى تعتبر زيفا وسرابا ، لأن الانسان نزاع لخير نفسه ، تحركه الأنانية ، وتغلب على طبيعته ، ويرى دعاة هذه الفلسفة ان كل ما أعطته مدرسة الحرية من تقديس للملكية الفردية كان تقديسا فى غير محله ٠ اذ يجب تدخل الدولة فى انشطة الأفراد ٠ لان هذا التدخل هو الذى يحقق صالح المجموع ٠

قصارى القول اننا امام اتجاهين :

(أ) يؤمن بالحرية فى النشاط الاقتصادى فى لطار من الملكية الفردية الخاصة دونما حدود أو قيود حيث مصلحة الفرد هى هدف النظام

(ب) يؤمن بزيف الحرية فى مجالات النشاط الاقتصادى ، ويرى ضرورة تدخل الدولة واشرافها على الأنشطة الاقتصادية لأن ذلك يحقق صالح المجموع ٠

وهنا يثار السؤال الرئيسى ٠ ٠ ٠ ٠ هل النظام الاقتصادى فى الاسلام ينتمى الى المذهب الأول أم انه من دعاة المذهب الثانى ؟

الواقع أن مناقشة هذا الأمر يتطلب تحديد الخصائص الأساسية للنظام الاقتصادى فى الاسلام حتى نستطيع تحديد مكانته بين المذاهب الاقتصادية القائمة ٠

وللاقتصاد الاسلامى خصائص نستطيع أن نجملها فى النقاط التالية :

الخاصية الأولى : يجب أن يعمل الانسان على الاستغلال الآمثل للأرض وما بها من موارد طبيعية لأن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض وما بها من خيرات لكى يعيش عليها الناس مهما ازداد عددهم وتكاثر،لان الله قدر أن تكون هذه الأرض مسرح الانسان ، ومكان وجوده فى هذه الحياة الدنيا ٠ فجعل فى هذه الأرض ما يفوق حاجات الانسان مهما زادت ، وهيأ الانسان بالشكل الذى يمكنه من الاستفادة من هذه الأرض ٠ ولا شك أن الاسلام يؤكد صلة الانسان بالأرض ، وأن كل ما توصل اليه الانسان من اكتشافات علمية هى جزء بسيط مما يمكن ان يتوصل اليه فى المستقبل ٠

والأيات التى تشير الى سعة الأرض كثيرة ومنها قوله تعالى : « يا عبادى الذين آمنوا أرضى واسعة فاياى فاعبدون » (٦) كذلك اشار الاسلام الى أن جميع ما فى الأرض مخلوق للانسان وهذا ما تؤكده الايات الكريمة فى قوله تعالى :

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » (٧) ٠

فهذا المفهوم الاسلامى يشير الى شيئين :

أولا : يشير الى مكانة الانسان فى المجتمع وأن كل ما فيه مسخر له ، فان لم يتوصل الانسان الى تحقيق الاستفادة التامة من موجودات هذه الأراضى فتقصيره هو نفسه لأن ما أوجده الله فيه من ملكات وامكانيات كفيلة بان تكشف له الكثير من مكونات القدرة الالهية ٠

ثانيا : وطبقا للمفهوم السابق قضى الاسلام على الأوهام التى كانت تسيطر على أفكار بعض الناس من قدرة الطبيعة وسيطرتها عليهم حتى أن بعضهم عمد الى عبادتها وتقديسها ، رغم أنها مذللة له ومنقادة اليه ومطيعة بقدرة خالق كل شىء ٠

---

(٦) سورة العنكبوت آية ٥٦ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٩ .

أما الخاصية الثانية فهى : ملكية كل شىء فى هذه الكائنات هى لله سبحانة وليس للانسان الا حصيلة ادارته لها وتصرفه فيها نيابة عن المالك • لقد خلق الله الانسان وسخر له مافى السموات وما فى الأرض تسخير تمكين وتذليل . لا تمليك واقطاع ، واستخلفه فى هذه الأرض ليتصرف فى ملك الله وفقا لتوجيهه له • فالملك كله لله وليس للانسان من هذا الاستخلاف والتسخير من حيث النتيجه الا ما يجنيه من صالح الأعمال •

أما نسبة ملكية المال للانسان فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم فهى نسبة توكيل واعتماد ظاهرى التمليك وحقيقتها التفويض الذى يستتبع المحاسبة ، ويقصد بهذا المفهوم أن حرية التصرف فى الأموال التى تدخل فى ملكية الانسان مقيدة بأوامر مالكها الحقيقى • وان حسابه على هذا التصرف واقع لا محالة ، وان طرق التصرف لهذه الأوامر سيعود ضررها على البشرية كلها ، لان البشر وحدة متماسكة ، فالعمل الصالح يستفيد منه المجتمعات بسبب هذا التلازم (٨) •

ويظهر المعنى السابق فى أيات الله الكريمة مثل قوله سبحانه وتعالى ، « قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون » (٩)

ويقول « أنا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا ترجعون » (١٠) •

فهذه الأيات وغيرها تبين أن ملكية كل شىء هى لله ، وأن الانسان وأن نسب اليه ملكية المال أو غيره ، فلا تعنى هذه الملكية امتلاكه لها حقيقية لأنه محاسب عليها ومسئول عنها •

الخاصية الثالثة : (النظام المالى فى الاسلام) • فالمال من الأمور التى تحوى امكانيات الخير والشر لهذا سعى الاسلام الى تنظيمه بما يكفل السعاده للجميع بحيث لا تتعارض المصلحة العامة مع المصلحه الخاصة فى هذا الشأن ، وقد وضع بصدد ذلك عدة مبادىء :

---

(٨) انظر : عبد الله الخريجى ، علم الاجتماع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧ •

(٩) سورة المؤمنون آية ٨٥ •

(١٠) سورة مريم آية ٤٠ •

المبدأ الأول : الاعتراف بالملكية الفردية والتفاوت فيها • ويقر الاسلام حق الملكية الفردية للمال الذى حصل عليه المسلم بالطرق المشروعة ، وتتربر هذا الحق يساير الفطرة ويتفق مع الميول الأصلية فى النفس البشرية ، فالانسان مخلوق بفطرة حب الخير لذاته • وفى نفس الوقت أحاط هذه الملكية بمجموعة من القيود والالتزامات بحيث يجعل منها وظيفة اجتماعية ويطهرها ويسمح لها بالنمو السليم لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نموا صحيحا •

وعندما أكد الاسلام التفاوت فى الملكية كان فى هذا أيضا متمشيا مع الطبيعة البشرية حيث أن الناس بحكم خلقهم متفاوتون فى القدرات العقلية والجسمية وفى قدر الجهد المبذول فى سبيل العمل الذى هو السلك الاساسى الذى يقره الاسلام للملكية فكان من الطبيعى اذن أن يتفاوتوا فى القدرات العقلية والجسمية ونتائج عملهم وفى ثرواتهم •

وقد حدد الاسلام وسائل التمليك فى : العمل والميراث ، واعتبرهما الوسيلتين اللتين ينال بهما الانسان حق التمليك فى الاسلام ، وعندما سمح الاسلام بالعمل فى جميع صوره المختلفة ، كان هذا من أجل تشجيع الابتكار الفردى لما سيعود على الفرد والجماعة من خير من وراء ذلك وأعطى الفرد الحق فى أن يتمتع بنشاطه المالى كما يشاء ما دام غير متجاوز للحدود التى تخل بالتوازن الاجتماعى •

المبدأ الثانى : عدم تجميع الثروات فى أيد فئة قليلة بحيث يدور المال بينهما ولا يجده الأخرون • فالتعاليم الاسلامية لا تدع مكانا للفقر فى الجماعة لان وجود فرد أو جماعة مفرطة فى الغنى يعنى عبودية اقتصادية للكثيرين والكسب المفرط الزائد عن حاجة الأفراد مزرعة خصبة ينمو فيها الصراع الطبقى ولن تتحقق أخوة اجتماعية دائمة اذا فصلت بين الطبقات هوات اقتصادية بحيث يكون هناك طائفة من السادة فى ناحية وطائفة من المستعبدين من ناحية اخرى (١١) •

---

(١١) ميرزا حسين ، الاسلام والاشتراكية . المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٥ •

وحرصا من الاسلام على القضاء على هذه التفرقـة التى تقضى الى تحكم طبقة من أخرى طالب بتعديل الاوضاع التى تقع فيها هـذه الظـاهرة ليكون هناك نوع من التوازن بين الجماعة لتحقيق العدالة الاجتمـاعية التى يهدف اليها الاسلام لخير المجموع • ويظهر هذا المضمون فى قـوله الكـريم : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دوله بين الأغنياء منكم » (١٢) •

المبدأ الثالث : عدم تعطيل المال باحتجازة ، أوجب الاسـلام تداول الثروات وعدم جواز انحصارها ، لان الاسلام عندما حث على الانفاق وبين سبله ، وحرم كنز الأموال ، قصـد من ذلك أن لا يبقى المال عديم الفائدة فى خزانة بعيدا عن التداول ، وانما حث على بذلة فى سبيل الله وأداء حقـه فيه وجعله متداولا بين الناس لتتم الفائدة منه وتعم المنفعة على الجميع •

وهذ التوجيه الالهى يعتبر اسـاسـا من أسس الاقتصاد الاسـلامى الذى يأبى احتكار الأمـوال واكتنازها ، اذ فى اكتنازها منع من تداولهـا ، وبذلك تضر المصلحة العامة •

المبدأ الرابع : مشروعية المال وحيلته ، فالمال وديعة فى يـد صـاحبه وهـو موظف فيه لخـير الجماعة جميعـا ، فليس له أن يقلب الوظيفة اضرارا بالناس • ولذلك وقف الاسلام موقفا معارضا من الاحتكار لأنه لا يعتـرف به كوسيلة منوسائل الكسب وتنمية المال ، وقد بلغ من حرص الاسلام على منع هـذه الوسيلة من أن تكون من وسـائل تنمية المـال أن جعل الاحتكـار مبعدا للمحتكر عن دائرة الدين : « من احتكر طعـاما أربعين يوما فقـد برىء من الله وبرىء الله منه » •

وحرم الاسلام الربا لأنه وسيلة لتضخيم رؤوس الأمـوال تضخيما لا يقوم على الجهد • مما يجعل طائفة من القاعدين يعتمدون على هذه الوسيلة فى تنمية أموالهم على حساب الكادحين الذين يحتـاجون للمـال فيأخـذونه ـ فى ساعة العسرة • يقول الله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحـل الله

---

(١٢) سورة الحشر ، آية ٧ •

البيع وحـرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلفَ وأمرَه الـى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (١٣) ٠

المبدأ الخامس : سبل الانفاق : واذا كان الاسلام قد سمح بالملكيـة الفردية للانسان ، فقد حدد سبل الانفاق ومن أهمها الزكاه وهى نظام شرعه الاسلام لمحو الفقر ومنع تراكم الثروة فى ايد قليلة ، ولفظ زكاة تعنى النمـاء والطهارة أى هى المال الذى يؤخذ من أغنياء المسلمين ويوزع على فقرائهم (١٤) ٠ ولا تقتصر الزكاة على المـال العينى فقط ، وانما تشمل كل ما يتـول بمال وهى أنوع :

زكاة النقد ، كالذهب والفضه وما شابهما ٠

زكاة السوائم ، وتحدد هذه السوائم بالأبل والغنم والبقر ٠

زكاة المعـدن ٠

وهناك زكاة الثمار والزرع ٠

فقد أوجب الاسلام الزكاة على المسلم ، لأنها ليست تنضيلا من الغنى على الفقير ، انما هى حق واجب للفقير فى مال الغنى ، ذلك المال الذى منحه الله اياه بوصفه المالك الحقيقى لكل شىء وأنه هو الذى يقدر أرزاق الناس ٠

وبجانب الزكاة هناك الصدقة ، فقد جعلها الله لتشمل جميع المحتاجين على أن يكون أولو القربى لصاحب المال هم المقدمون فى الاستفادة من العطاء حسب الترتيب الذى نص عليه القرآن فى مواضيع كثيرة ، وهذا يؤكد حرص الاسلام على تقوية الروابط القرابية وتدعيمه لصلات الرحم بين أفراد الأسرة التى هى اللبنة الأساسية التى ينبثق عنها بناءات المجتمع الأسـاسية لذلك فلابد أن تكون متكافلة متحابة ، مترابطة قوية حتى يكون البناء الذى يقـوم عليها قويا مترابطا ٠

فقد بنى التشريع المالى الاسلامى موارده المـالية على أسـاس توفـير

---

(١٣) سـورة البقرة آية ٢٧. ٠

(١٤) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٦٣ ٠

ما تحتاج اليه المصالح العامة من النفقات • وراحة الافراد والجماعة ، وتحقيق ما تقضى به الوحدة الاجتماعية من التعاون والتضامن •

ثم اننا نجد الاسلام قد بنى نظامه المالى على أساس تعدد الضرائب حتى تقوم كل واحده منها بنصيب العبء المشترك ولم يقتصر على ضريبة موحدة • كما لم يقصر مؤونة الدولة المالية على ضريبة واحدة ، لما فى ذلك من السيئات والعثرات التى فيها عرقلة الحياة الاقتصادية •

ففى عصر الرسول وأبى بكر كانت فريضة الزكاة على رءوس اموال المسلمين ، وضريبة الجزية على رؤوس من دخلوا فى حماية الاسلام • ثم أتت ضرائب جديدة أوحت بايجادها طبيعة الفتح • كالخراج • وهو الضريبة العقارية التى ربطت على الأرض التى تعتبر الثروة الحقيقية لحياة الأفراد ، والعشور هو ضريبة الاموال التجارية وهذه الضرائب التى كانت أساسا للنظام المالى الاسلامى ، وقد تحقق فيها معنى التعدد الذى يقول به علماء الاقتصاد والمال فى العصور الحديثة (١٥) •

وبعد أن استعرضنا الحقائق العامة للنظام الاقتصادى فى الاسلام ، يعن لنا أن نثير التساؤل الذى بدأنا به الحديث ، وهو :

هل يعد النظام الاقتصادى فى الاسلام نظاما بدايته الفرد ويحمل فى طياته مبدأ الحرية ؟

أم هو يحمل فى طياته مبدأ التدخل المطلق ؟

وقبل أن نحسم الاجابة عن هذا التساؤل لابد أن نؤكد اننا اذ نضع الآن هذه الأنظمة الاسلامية بجوار غيرها من الأنظمة ، فنحن بذلك نضطر الى كثير من التواضع فيما يخص النظام الاسلامى • ذلك لأنه ليس نظاما بشريا أو فلسفة بشرية وانما هو نظام سماوى اكتملت له عناصر العداله والانصاف •

فللاسلام مذهب فى الاقتصاد قائم بذاته واتجاه يدور فى فلك من تعاليمة وحدها ومن هديها ومن مبادئها •

---

(١٥) محمد عبد المطلب أحمد ، النظام الاقتصادى فى الاسلام ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ص ٣٦ .

ونستطيع أن نقرر بعد أن عرفنا خصائص للنظام الاقتصادى الاسلامى أنه نظام وسط يقف بين شقى الحرية والتدخل ٠

فحين قرر الاسلام حق الملكية الفردية لم يدعها بلا قيود ولا شروط لأن مصلحة الفرد والجماعة على سواء كامنة وراء هذه القيود والحدود التى وضعها الاسلام بجانب حق تقرير الملكية الفردية ٠

وقد عارض الاسلام جميع صور الاحتكار وكره للتمييز بين الناس على أساس التفاوت المالى وهذه جميعها مساوىء النظام الاقتصادى الحر ٠

ولم يعرف النظام الاقتصادى فى الاسلام رأسمالية الدولة أو القضاء تماما على الملكية الفردية ٠ فالاسلام يقر مبدأ الملكية الفردية على أساس « مبدأ الجهد والجزاء » فكل من يعمل ويجد يحصل على جزاء مقابل هذا العمل، كما يقر وسائل التملك المشروعة ، وهى كل وسيلة يحصل بها الانسان على ما يمتلك دون أن يشوبها ظلم أو غشى ٠

البناء الأسرى فى الاسلام

نظرة الاسلام الى الآسرة :

ينظر الاسلام للاسرة على انهاء أصل من أصول الحياة الاجتماعية الانسانية التى لا يمكن للمجتمع أن يقوم قياما صالحا الا عليها ٠ ويرى أن انتظامها يعد مصدرا من مصادر تحقيق الأمن والاستقرار ٠

ويولى التشريع القرآنى الأسرة اهتماما كبيرا ويعدها النواة التى تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية ومؤكدا بهذا على تقديرة لمكانة الأسرة وأهمية دورها الفعال فى بناء المجتمع السليم ٠

وقد شرع الاسلام الزواج ، وحث عليه ، وجعله الاساس الذى تتحدد فى ضوئه علاقة الرجل بالمرأة وأرسى به الخطوة الاولى فى البناء الذى ينظم من خلاله الأسرة ٠

ثم حدد القرآن الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة كاملة

تتفق والدور المنوط بكل منهما فى بناء الأسرة حسب طبيعته التى خلقه الله عليها . وسوف نوضح ذلك فيما يلى :

حدد التشريع الاسلامى للزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج حقوقا مشتركة وحقوقا أخرى منفردة لكل منهما على الأخر ، أما عن الحقوق المشتركة فتتمثل فى ثلاثة :

أولا : حل المعاشرة بين الزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج .

ثانيا : حرمة المصاهرة : وهى أن تحرم الزوجة على أصول الزوج وفروعة وهو أيضا بالمثل يحرم على أصولها وفروعها (١٦) .

ثالثا : حق التوريث بينهما .

حقوق الزوجة :

لقد حدد الاسلام حقوقا للزوجة . تبدأ مع بداية الزواج . اذ أوجب على الرجل أن يقدم للمرآة التى يريد الاقتران بها قدرا من المال ، وجعله رمزا لرغبة الرجل فى الاقتران بالمرآة بانها موضع بره وعطفه .

وأيضا من حق الزوجة أن ينفق عليها زوجها ، فالرجل يختص بهذه التبعيه فى بناء الحياه الأسرية ، وهذا يظهر فى قول الله سبحانه وتعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على البعض وبما انفقوا من أموالهم ، ومعنى قوامة الرجال هنا على النساء أنهم راعون لأمورهم المادية وغير المادية .

وأخيرا للزوجة حق العدل فى المعاملة تاكيدا للأساس الوطيد الذى أرساه القرآن ليقام عليه صرح الحياة الزوجية وهو المعاشرة بالمعروف ، فعلى الزوج أن يكون عادلا فى معاملة زوجته بالنسبة لنفسه . واذا كان متزوجا بأكثر من واحدة فالعدالة تتضاعف ويجب أن يعامل زوجته بالمساواة مع الزوجة الأخرى .

وفى مقابل هذه الحقوق للزوجة والتبعات على الزوج هناك ما يقابلها للزوج من حقوق على زوجته .

---

(١٦) محمد أبو زهرة : تنظيم الاسلام للمجتمع دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .

أول هذه الحقوق حق الطاعه لة على زوجه بما لا يتعارض مع طاعة الله . وأيضا من تبعات الزوجة أن تكون راعية فى منزلها ولأولادها وأن تكون أمينة لزوجها فى ماله وعرضه (١٧) .

وبعد أن حدد الله سبحانه وتعالى الحقوق والواجبات فى الأسرة وضع علاجا لما ينشأ عن انحراف فى التطبيق لدستور الحياة الزوجية .

موقف التشريع من التوتر العائلى :

لقد شمل التشريع القرآنى فى تنظيمه للأسرة علاجا لكل موقف يغير من سير الحياة الزوجية فى الاتجاه الى الاستقرار . فقد وضع العلاج للمواقف التى تؤدى الى حدوث توتر فى الجو العائلى بما يكفل الاستقرار للأسرة .

فاذا كان الشقاق من جانب الزوج ، أوجب التشريع على الزوجة مكاشفة زوجها بما يسيئها بمعزل عن أسرتيهما ، حرصا على صيانة سرية العلاقة الزوجية . فاذا لم تفلح هذه الوسيلة اقترح الاسلام حلا أخر وهو أن يحكم واحد من أهله وأخر من أهلها لفض هذا النزاع على أنه يتوافر فى الحكمين الاخلاص فى المهمة وصدق الارادة وتحرى العدل والعمل جهدهما على انقاذ الأسرة .

أما اذا كان الشقاق من جانب الزوجة فقد أوضح القرآن أسلوب علاج تدريجى يهدف فى النهاية الى أعادة التالف بين الزوجين ، يقول سبحانة وتعالى ، « واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا أن الله كان عليا كبيرا » .

هذا العلاج التدريجى له حكمة لأنه أمر وضع للبشرية جمعاء فالأفراد متباينون فى طباعهم مختلفون فى أسلوب استجابتهم للمؤثرات الخارجية ، لذلك اقتضت الحكمة ان يكون هناك أيضا تباين فى وسائل العلاج تتلائم مع كل فئة على حده . وبجانب هذا الحق الذى أعطاه التشريع الاسلامى للزوج فى معالجة نشوز زوجته فانه يتوجه اليه بالترغيب فى أن يتحمل ما قد يبدو من سلوك ينفره منها بالايحاء اليه باستبقائها فى عصمته اذ قد تكون رغم نفوره منها مصدر خير

---

(١٧) محمد البهى ، الاسلام فى حياة المسلم . مطبعة القاهرة ١٩٧٣ .

له • وهذا دليل على مدي تمسك الاسلام بعرى الرابطة الزوجيه وعدم الاسراع بفصمها •

حكمة اباحة الطلاق :

مع كل ما وضع الاسلام من تحفظات على سلامة واستقرار الأسرة • الا أنه قد يصل الأمر بالزوجين الى الحد الذى يجعل من الطلاق ضرورة بعد أن اصبح استمرار للرابطة الزوجية لا تحقق المقصود منها • وبهذا اصبح الطلاق فى الاسلام تشريعا استثنائا لا يباح الا عند الضرورة القصوى •

ورغم لباحة الاسلام للطلاق الا أنه أحاطه بكل ما يمكن من القيود التى تؤدى الى العدول عنه طالما هناك بارقة أمل فى الحفاظ على بقاء واستمرارية الحياة الزوجيـة •

ومن هذه القيود : أن الزوج لا يصح له أن يقبل على الطلاق الا لسوء سلوك الزوجة • كذلك تحريم الطلاق فى حالة الحيض لأنها تعتبر حالة خاصة يعترى الزوجة فيها تقلبات نفسية قد تكون سببا فى احداث شقاق ولكنه شقاق وقتى ؛ فلا يحق الطلاق فى هذه الفتره •

كما حرم الاسلام الطلاق فى حال الطهر الذى اتصل الزوج فيه بزوجته لأن الطلاق فى هذه الحالة يترتب عليه تعريض الزوج للوقوع من الندم اذا تبين له أن الزوجة قد حملت من هذا الاتصال (١٨) •

ومن الشروط المقيدة للطلاق نهى الزوج عن لخراج زوجته التى طلقها أثناء عدتها (كما ورد ذلك فى الآية الأولى من سورة الطلاق) ـ والمقصود بالعدة هى الفترة التى أمر الله سبحانه الزوجة أن تنتظرها قبل أن يحق لها الاقتران بزوج آخر ، ومما لا شك فيه أن كل هذه القيود التى نص عليها التشريع الاسلامى هى اعطاء فرصة للزوج للتفكير والعدول عن فكرة الطلاق الذى هو من أبغض الأشياء فى الاسلام •

---

(١٨) زكى الدين شعبان • الزواج والطلاق في الاسـلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ص ٩٢ •

واذا كان الاسلام قد أباح الطلاق وأحاطه بكثير من القيود فانه كذلك أباح تعدد الزوجات وأحاطة بكثير من التحفظات نلمسها فى قوله تعالى : « وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحده أو ماملكت ايمانكم ذلك أدنى الا تعدلوا » • ومن الواضح من الآية أنها وأن كانت لا تمنع التعدد ، فانها تلهم بوجوب الاكتفاء بواحدة فى حالة عدم قيام ضرورات ملزمة ، وهكذا تكون الحكمة من اباحة تعدد الزوجات هو مخرج لضروروات وحـالات ملحـة (١٩) •

ولكي يكتمل لنا صورة البناء الأسري فى الاسلام ، نشير الى حقوق الأبناء والأقارب ، لأن البناء الاسرى لا يتحدد فقط بالزوج والزوجة بل يشمل أيضاً الأبناء والأقارب ، لذلك نجد أن الله قد شرع لكل منهما حقه وواجبه من خلال هذه الرابطـة •

وأول حق للأبناء على أبائهم هو ثبوت النسب وقد شرع هذا الحق صيانة للفرد عن كل دنس ، وحتى تبقى الأسرة وتوجد القرابات على أساس متين مكين يربط أفرادها برباط قوى محكم (٢٠) •

وعندما يولد الطفل تثبت عليه ثلاث ولايات هى حقوق مقررة له ـ أولها ولاية التربية وتكون فى الفترة التى لا يستطيع أن يقوم فيها بحاجاته بنفسه ـ والولاية الثانية هى ولاية الحفظ والصيانة والتعليم وهى الولاية على النشء ، والولاية الثالثة تتعلق بتدبير شئون ماله اذا كان له مـال وهى تسمى الولاية على المـال (٢١) •

وقد حرم الاسلام بعض العادات السيئة التى كان العرب فى الجاهلية يتبعونها ازاء ابنائهم كقتل الأبناء نتيجة الفقر وعدم المقدرة للانفاق عليهم ، وهذا يظهر من قوله جل جلاله •

---

(١٩) عزه دروزه ، المرأة في القرآن ، المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ص ١١٩ •

(١٩) زكريا البرى : أحكام الاولاد في الاسـلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١ •

(٢١) محمد أبو زهرة ، تنظيم الاسلام للمجتمع ، ص ١٠٢ •

« ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم ان قتلهم كان خطآ كبيرا » (٢٢) .

وكذلك حرم الاسلام ظاهرة وآد البنات التى كانت منتشرة عند العرب بأيام الجاهلية وحرم التبنى ويظهر فى قوله تعالى « ذلكم قولكم بافواهكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » فليس هذا التبنى الا الفاظا لا تعبر عن حقيقة وخلطا بين الأنساب تضيع معه معالم الحق .

وحث الاسلام على أن تسود الأسرة روح المحبة وتصل المودة بين الأقارب ، ووجه الانسان نحو أقاربه لرعايتهم والعناية بهم من الناحيتين المادية والنفسية ، وقد ظهر اهتمام الاسلام بالأقارب فى أكثر من آية مثل قول الله تعالى ، .. « فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون » .

ويقول جل جلاله (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين) .

والأيات السابقة تؤكد حرص القرآن على أن يسود الأسرة جو الانسجام والمشاركة والمعاونة لأن ذلك هو طريق النجاح .

---

(٢٢) سورة الاسراء آية ٣١ .

الباب الثالث

علم الاجتماع الاسـلامى

موضوع العـلم ومجال البحث فيه :

- الطرق الصوفية كحركات اجتماعية
- الفرق الكلامية كحركات اجتماعية
- الثورات الاجتماعية وحركات التمرد
- الرحلات العلمية

علم الاجتماع الاسـلامى

مقـــدمة :

آمل أن لا يتبادر الى الذهن أن علم الاجتماع الاسلامى ، هو دراسـة تقليدية أو تفسيرات لآيات قرآنية فهذه النواحى قد تختص بها علوم أخرى ـ انما علم الاجتماع الاسلامى يعتبر علما وضعيا يصف ويشرح ويحلل ويقارن ويحاول الوصول الى القضايا الكلية والمبادىء العامة بل ويزداد على هذا بحث القوانين والعلاقات العلية والسببية الكامنة فى طبيعة الموضوعات المدروسة • أى أنه علم تقريرى يدرس ما هو كائن ولا يتصدى لما ينبغى أن يكون لذلك فانه ينتهى الى الأحكام التقريرية ، ولا يحاول أن يصدر أحكاما قيمية ، وبذلك يدخل فى نطاق العلوم التقريرية الوضعية ويخرج من مجموعة العلوم المعيارية •

وآمل أيضا أن لا يتصور البعض أن اتصال هذا العـلم بقضايا دينية وارتباطه بتحليل معطيات قد تصل عن قرب أو بعد بأمور ومشيئات مقدسة ، أن بناءه لا يقوم على أرضية جامدة وثابتة منهجيا ، لأن الباحث فى هـذا العلم لابد وأن يضع فى اعتباره دراسة المعطيات الاســلامية دراســة علمية وصفية تحليلية مقارنة وفى اطار موضوعى ومدخل سوسيولوجى •

فالنظرة العلمية ليست بجديدة على الفكر الاسلامى ، فقد حارب الاسلام التيولوجيا واللاهوت ، ونقل فكر المجتمع الى رحاب أوسع ، فالاسلام لم ينتشر كديانة فحسب بل كاسلوب فكرى ، وقد حوى المصدر المقدس مبادىء اجتماعية لجماعة من الجماعات البشرية تعيش فى ظل مواصفات اجتماعية معينة لهـا محدداتها الثقافية ، لذلك يعتبر الاسلام نقلة ثقافية اجتماعية ، اقتصاديــة ، وسياسية •

فالنظرة الواعية للفكر الاسلامى تبرز أن الاسلام يحرر الفكر من الجمود والتقوقع الفكرى وتجعل منه فكرا منطلقا يبحث فى كل مكونات الكون وظواهره خاصة وقد حث الاسلام على طلب العلم •

ويجب أن نذكر فى هذا المجال أن كثيرا من المناهج العلمية السليمة قد فطن اليها علماء العرب • فقد استخدم كثير منهم المنهج التجريبى بنجاح فى دراساتهم

الطبيعية والكيميائية وما اليها ٠ وبذلك قدموا المعطيات الاولى لهذا المنهج تلك المعطيات التى استفاد منها العلماء الغربيون فى دراساتهم فيما بعد ٠

موضوع العلم ومجال البحث فيه

ان علم الاجتماع الاسلامى هو ذلك العلم الذى يصف ويحلل معطيات الفكر الاسلامى على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات اجتماعية منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التى سادت فى المجتمعات الاسلامية فى المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الاسلامية ٠

ففى تصورى أن علم الاجتماع الاسلامى لابد أن يغطى اهتمامات بالغة الخطورة فى تاريخ المجتمع الاسلامى ٠ ويتناول بالدراسة والبحث والتحليل والتوثيق العلمى أحداثا جساما سطرها المجتمع الاسلامى فى جولاته بأمانة وصدق ٠ غير أنها موضع تساؤلات وتحديات تتطلب الاجابة العلمية الصحيحة والصريحة لأنها جزء من تراث المواطن المسلم فى كل مكان ٠

ويعالج علم الاجتماع الاسلامى عديدا من الموضوعات نحاول أن نجملها فى النقاط الاتيـة :

١ ـ أنه يتناول بالدراسة والتحليل ومن منطلق سوسيولوجى المعطيـات والقضايا الاساسية بوصفها عتبة منطقية ومدخلا للنظرية الاجتماعية الاسلامية ٠ ويحاول توضيح دور الدين الاسلامى بوصفه ظاهرة اجتماعية سامية تمتاز بالحركية والدينامية ولها دورها القيادى فى المجتمع ، واعتبار الدعوة الاسلامية عملية تغييرية وثورة اجتماعية تتطابق مع اتجاهات العقل الجمعى وتفلسف مشاعره وآماله فى التغيير ، وتعبر عن مصطلحاته فى الانتقال الى أوضاع أفضل ، والتركيز على المنطلق العلمى فى الدراسة والبحث والبعد ما أمكن عن التيولوجيا والميتافيزيقا حتى تبدو الجده فى هذه المعطيات ٠

ويحاول علم الاجتماع الاسلامى ان يطوع المدخل السوسيولوجى فى كشف المقومات الاساسية والدعائم الجوهرية التى جاءت بها الدعوة الاسلامية فى بناء المجتمع ٠ والاسلوب الذى جاء به لترشيد مقومات حياة الافراد وتحقيق سعادتهم

فى الخير العام وللصالح المشترك والعلاقات البناءة واعتبار التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعى والاخاء والمساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الظلم الاجتماعى واعتبار هذه المبادىء الركائز الجوهرية لقيام الاجتماع الاسلامى وهى التعبير الصادق عن منهج وأسلوب الاسلام فى بناء الاجتماع الاسلامى وفى سعيه لتحقيق وظائفه الاجتماعية ٠

٢ ـ يحاول علم الاجتماع الاسلامى دراسة النظم الاجتماعية ، ومايتصل بها من ظواهر دراسة وصفية تحليلية بنائية وظيفية وبشكل متكامل ، لأن الظواهر والنظم الاجتماعية الانسانية مرتبط بعضها بالبعض ، ويفسر بعضها البعض ، بحيث لا يستطيع الباحث أن يدرس نظاما بمعزل عن النظم الاخرى ، لأن النظام الاجتماعى لا يفهم جيدا الا فى أسرته الاجتماعية ، وبهذه الطريقة يستطيع الباحث الوصول الى تصور واضح وعلمى لأبعاد النظام الاجتماعى ومبلغ تحقيقه لوظائفه ٠ وينبغى ان تكون هذه الدراسة شمولية للجانبين الاستاتيكى والديناميكى ٠ أى دراسة للنظام فى عناصره وعلاقته ووظائفه ، وفى حركته وتطوره ومواكبته تطور النظم الاجتماعية الاخرى ٠

٣ ـ ولعل من أهم الموضوعات التى يعالجها علم الاجتماع الاسلامى ٠ هى ابراز الدور العلمى والطليعى للرواد الذين ركزوا اهتماماتهم على الاتجاهات الاجتماعية ، والمركز الذى شغله كل منهم فى تاريخ الفكر الاجتماعى الاسلامى وحصيلة النتائج التى توج بها كل منهم انتاجه فى هذا المنطلق لأن هؤلاء الرواد كانوا بؤرة الاشعاع فى التاريخ العلمي الاسلامى ٠ نذكر منهم (الألوسى والمسعودى والفارابى وابى مسكوية وابن خلدون وغيرهم) فى ميدان للدراسات الانسانية ، وهناك علماء كثيرون فى مختلف ميادين العلوم الاساسية كالطب والرياضة والكيمياء امثال جابر بى حيان والخوارزمى ، والقرطبى وابن سيناء وغيرهم ٠

٤ ـ ويشتمل موضوع علم الاجتماع الاسلامى على ابراز المعطيات التى تدمها الفكر الاسلامى للفكر الانسانى بصفة عامة والوقوف على دور هذه المعطيات فى تاريخ الفكر الاجتماعى وتطوره ، بل وأيضا يجب على (علم الاجتماع الاسلامى) أن يعيد تقييم الموروثات والقيم الاجتماعية التى خلفتها الثقافة

الاسلامية مع محاولة تخليصها من الاتجاهات الثيولوجية والفلسفية والتجريدات النظرية التى أبعدتها عن محتوياتها ودلالاتها الوظيفية التى نشأت وتدرجت فى اطارها (١) ٠

د ـ ومن أظهر الموضوعات التى يهتم بها علم الاجتماع الاسلامى محاولته الوصول الى القوانين الاجتماعية ، أو الى قضايا كلية وأحكام عامة تسرى مسرى القانون وذلك بعد الدراسة الوصفية التحليلية المقارنة ٠ وليس فى هذا الهدف ما هو جديد فقد وصل العلامة ابن خلدون فى دراساته الاجتماعية الى طائفة من القضايا الكلية والاحكام العامة ٠ وذلك مثل قانونه فى تطور الحياة الاجتماعية ومراحل قيام الدولة ٠

وليس ثمة شك فى أن كشف القانون هو الغرض الفذ الذى يسعى العلم الى تحقيقه ٠ وبدون الوصول الى مرحلة تقنين القوانين يبقى العلم ناقصا مهزوزا ، ليس له أرضية ثابتة من الحقائق اليقينية ، وليس له خلفية من أطر موجعية يستمد منها حواره الجدلى والنظرى وتشكل للباحثين فيه نطاقات أفكارهم ومدارسهم المذهبية ٠

واذا كانت النقاط السابقة تشكل لب موضوع علم الاجتماع الاسلامى الا أن مجال هذا العلم يتسع ليشمل عديدا من الموضوعات الاخرى وسوف نشير الى هذه الموضوعات التى يحويها نطاق هذا العلم وتشكل مجالات البحث فيه :

أولا : الطرق الصوفية:

كلمة تصوف ، وان كانت من الكلمات الشائعة ، ألا أنها فى نفس الوقت من الكلمات الغامضة التى تتعدد مفاهيمها فالتصوف خط مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، ومن الطبيعى أن يعبر كل صوفى عن تجربته فى اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار ٠

وقد اختلفت الآراء بصدد اشتقاق كلمة « صوفى » ، قيل أنه مشتق من

---

(١) احمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

الصفو بمعنى الصفاء ، وقيل أنه مشتق من الصف لأن الصوفية فى الصف الاول أمام الله ، وقيـل أنه نسبة لأهل الصفه ، وكانوا قوما من فقراء المهـاجرين والانصار بنيت لهم صفة فى مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة ، وقيل أنه مشتق من كلمة « صوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة (٢) .

ويذهب كثير من الصوفية ومنهم السراج الطرسى فى كتابه «اللمع» الى أن اشتقاق كلمة صوفى هو من « الصوف » فيقال تصوف الرجل اذا لبس الصوف. وكان لبس الصوف شعارا للعبادة والتصوف نوعان : أحدهما دينى ، والاخر فلسفى . فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الاديان جميعا . والتصوف الفلسفى قديم ، وقد عرف فى الشرق ، وفى التراث الفلسـفى اليونانى ، وفى أوروبا فى عصريها الوسيط والحديث ، ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوربيين ذوى نزعة صوفية مثـل « برادلى » فى انجلترا و « برجسون » فى فرنسـا .

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصـوف المختلفة ، ومن بين هؤلاء عالم النفس الامريكى وليم جيمس William James ، فقد ذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص (٣) .

١ ــ أنها أحوال (ادراكية noetic) ، اذ تبـدو لاصحابها على أنها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهـم فيها عن حقيقـة موضـوعية ، وأنها بمثابة الالهامات ، وليست من قبيل المعرفة البرهانيـة .

٢ ــ هى أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها ، لانها أحوال وجدانية . ولذلك يصعب نقل مضمونها فى صورة لفظية .

٣ ــ هى بذلك أحوال سريعة الزوال ، أى لا تستمر مع الصوفى مدة طويلة ،

---

(٢) محمد مصطفى حلمى ، الحياة الروحية فى الاسلام ، للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٣ ، ص ٢٤ .

(٣) James W., The varieties of religious experience, Modern Library, New York, p. 48.

ولكن اثرها ثابت فى ذاكرة صاحبها ·

٤ ـ وهى أخيرا أحوال سالبة ، من حيث أن الانسان لا يحدثها بارادته ، اذ هو فى تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليا تسيطر عليه ·

ويحدد بروك Brucke سبع خصائص لأحوال التصوف هى :

١ ـ النور الباطنى الذاتى	The subjective light
٢ ـ السمو الاخلاقى	moral elevation
٣ ـ الاشراق العقلى	intellectural ellumination
٤ ـ الشعور بالخلود	sense of imortality
٥ ـ فقدان الخوف من الموت	loss so fear of death
٦ ـ فقدان الشعور بالذنب	loss of sense of sin
٧ ـ المفاجأة	suddeness

على أن ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها عند « برتراندرسل » · ذلك أن « رسل » قد انتهى من تحليله لأحوال التصوف الى القول بأن أربع خصائص تميز فلسفة التصوف عن غيرها من الفلسفات فى كل العصور وفى كل انحاء العالم ، وهى : (٤) ·

أولا : الاعتقاد فى الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجا فى المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية ·

ثانيا : الاعتقاد فى الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة أيا كانت صورها ·

ثالثا : انكار حقيقة الزمان ·

رابعا : الاعتقاد بان الشر محض شىء ظاهرى ، ووهم مترتب على القسمة والتضاد ، اللذين يحكم بهما العقل التحليلى ·

ومن الملاحظ أن الخاصية الأولى التى يذكرها « راسل » ، وهى الاعتقاد

---

(٤) أنظر ابو الوفا التفتازانى ، نظرة الى الشكف الصوفى (عند رسل) ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ·

بأن الكشف ، أو الادراك المباشر الوجدانى ، هو المنهج الصحيح للمعرفة عامة بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم • أما الخصائص الثلاث الاخرى فهى تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود فقط ، وليس كل الصوفية قائلين بهذا المذهب •

وقد أشار الدكتور التفتازانى أن للتصوف خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية وهى :

١ ـ الترقى الاخلاقى : فكل متصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف الى تصفية النفس من أجل الوصل الى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضيات نفسية معينة ، وزهد فى ماديات الحياة ، وما الى ذلك •

٢ ـ الفناء فى الحقيقة المطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحى الدقيق ، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفى من رياضاته الى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقه •
وأنه قد فنيت ارادته ارادة المطلق ، وهنا قد ينطلق بعض الصوفية الى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت عنهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه ، وقد لا ينطلق بعضهم الى القول بمثل هذه الاراء فى الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وانما يعودون من فنائهم الى اثبات الأثنينية أو الكثرة فى الوجود •

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها •

٣ ـ العرفان الذوقى المباشر • وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فاذا كان الانسان يعمد الى اصطناع مناهج العقل فى فلسفته فهو فيلسوف • أما اذا كان يؤمن بأن وراء ادراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة الحقيقية يسميه كشفا أو ذوقا ، أو ما شابه ذلك من المسميات ، فهو فى هذه الحالة صوفى بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الذى يذهب اليه الصوفية أنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة •

٤ ـ الطمأنينة أو السعادة ، وهى خاصية مميزة لكل أنواع التصرف ، ذلك أن التصوف يهدف الى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، واحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفى متحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمأنينة يتحقق معها سعادته ، وقد أشار لصوفية كذلك الى الفناء فى المطلق والمعرفة به يحدثان فى نفس الانسان سعادة لا توصف •

٥ ـ الرمزية فى التعبير ، ونعنى بها أن العبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر الالفاظ ، والأخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية أو ادراك مراميهم ، راجع الى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقه معينة فى التعبير عن حالاته ، فالتصوف اذن خبرة ذاتية ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابة يعتمدون فى وصف أحوالهم على الاستنبطان الذاتى Introspection أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية •

وبعد أن أشرنا الى رأى الفلاسفة فى خصائص التصوف ، نلقى نظرة اجمالية على مراحل تطور التصوف :

المرحلة الأولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد ، وقد ظهر هذا الشكل فى القرنين الأول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين اقبلوا على العبادة ، وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن ومن أمثالهم « الحسن البصرى » و « رابعة العدوية »

ومنذ القرن الثالث الهجرى نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الأخلاقى فى عملهم وعلمهم ، فصار التصوف على أيديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم الى التعمق فى دراسة النفس الانسانية ودقائق أحوال سلوكها •

ثم جاء الامام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى فأرسى قواعد نوع من التصوف معتدل يساير أهل السنة •

ومنذ القرن السادس الهجرى أخذ نفوذ التصوف السنى فى العـــالم الاسلامى يزداد بتاثير عظم شخصية الغزالى ، وظهر صوفية كبـار كونوا لأنفسهم طرقا منهم « السيد أحمد الرفاعى » ، و « السيد عبد القادر الجيلانى »

ثم ظهر فى القرن السابع الهجرى شيوخ أخرين ساروا على نفس الطريق ابرزهم « أبو الحسن الشاذلى » وتلميذه « أبو العباس » ، ويعتبر تصـوفهم امتداد لتصوف الغزالى السنى ٠

ومنذ القرن السادس الهجرى نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، ولذا جاءت نظرياتهم مزجا بين الفلسفة والتصوف ، وقد تاثر فلاسفة هذا القرن بالأراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية ، وقدم لنا أولئك الصوفية نظريات علمية فى النفس والاخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحية الفلسفية والتصوفية ٠

ومن هنـــا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران :

أحدهما سنى يمثله رجال التصوف فى القرنين الثالث والرابع مثل الامام الغزالى ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق ، وكان تصوف هؤلاء جميعـا يغلب عليه الطابع الخلقى العملى ، والأخـير فلسفى يمثله فلاسفة الصـوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ٠

على أنه قد أصاب التصوف فى عصوره المتاخرة (منذ القرن الثامن الهجرى الى العصر الحاضر) شىء من التدهور ، فاتجه أصحابه الى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين ، كما عنى أصحابه ـ بالشكليات أبعدها عن جوهر دعوتهم ٠ وكثر أتباع التصوف فى عصـوره المتأخرة ولكن لم يظهر من بين هـذه الكثرة شخصيات لها مالشخصيات التصوف الأولى من مكانـة روحية مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسـلامى فى عصـوره المتاخرة من ركود فكرى (٥) ٠

بعد أن عرضنا خصائص التصوف ومراحل تطور التصوف . لنا أن نطرح

---

(٥) انظر : أبو الوفا التفتازانى ، مدخل الى التصوف الاسـلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ـ ص ٢٣ ـ ٢٤ ٠

تساؤل : ما الدور الذى تلعبه الفرق الصوفية فى الفكر الاجتماعى ؟ وما الوظيفة التى تؤديها فى المجتمع ؟ وهل الصوفية حالات سوية ؟

وقد اختلف موقف الفلاسفة والعلماء فى الرد على هذه الاسئلة فمنهم المهاجمون الذين نظروا لبعض حالات التصوف على أنها حالات مرضية عقلية والحقيقة أن ما يشعر به الصوفى فى لحظات معينة يغيب فيها عن ذاته مؤقتا هو الذى يؤدى به الى القول بان عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفى بانه شخص مريض أو غير سوى ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقى جميعا مرضى لا لشىء الا أنهم يعانون مشاعر خاصة لا يعانيها غيرهم من أفراد الناس العاديين (٦) ·

قد نظر بعض العلماء الى الفرق الصوفية على انها جماعات سلبية والى الصوفى على انه رجل غير اجتماعى ·

فحين يرد المدافعون عن الصوفية موضحين أن هذه الفرق تمثل قوى سياسية جبارة فى المجتمع الكبير بينما تكون فى حد ذاتها مناهضة للمجتمع نفسه · فمثلا قد لا يعجبها الحكم أو معاملة الناس بعضهم بعضا ومن ثم تحكم على نفسها بالعزلة لانها غير راضية على نظام الحكم أو أسلوب التعامل · لذلك يضعون ملاحظات وينبثق داخل جماعتهم تنظيم ذاتى · ولكنهم فى الواقع يكونون دولة اكبر منها ، فالعملية هى بناء وظيفى متكامل ياخذ السلبية فى داخل اطاره العام ويأخذ الايجابية فى داخل اطاره الخاص ويرتبون أنفسهم فى مواقف اجتماعية وسياسية ·· وذلك مثل الحركة السنوسية والمهدية · فهذه كلها تنظيمات كبيرة يسرى فيها تيار سياسى واجتماعى معين لذلك فان هذه الطرق لها دور هام وخطير فى لمجتمع ·

ولكى ندلل على صحة ما ذكرناه ، نعود الى الوراء لنقف على الأحوال السياسية والاجتماعية للمسلمين فى عصر الخلفاء الراشدين وكيف أدت هذه الأحوال الى ظهور الفرق الصوفية ·

فقد كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان

---

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤ ·

بن عفان أثر فى مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى واستمرت الخلافات السياسية فى عصر الامام على بن أبى طالب ٠ وانقسم المسلمون بعد ذلك الى أمويين وشيعة وخوارج ، وأستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم زمنا طويلا ولم يكن هذا الخلاف السياسى ليبتعد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين ليؤيد موقفه ويبرره ٠ وكان هذا يدعو الى الاجتهاد فى فهم نصوص الدين أو تأويلها ، عندئذ صار لكل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحابها كل فرقة الى اصطناع شعراء ليستميلوا الناس الى جانبهم ٠

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، واثروا أن يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة ، وابتعادا عن الفتنة ، وحبا فى حياة العزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، وقد سبق ان اوضحنا ان الزهد يمثل المرحلة الأولى فى التصوف (٧) ٠

من هنا نرى أن اضطراب الأحوال السياسية كان من شانه فى ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الأنغماس فى الفتنة السياسية ٠

يضاف الى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية فى بعض العصور خاصة العصر الأموى تغيرت كثيرا عما كانت عليه فى عهد النبى (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبداء الثراء يظهر فى المجتمع الاسلامى مقترنا بحياة الترف وما قد يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الأتقياء ان من واجبهم دعوة الناس الى الزهد والورع ، وعدم الانغماس فى الشهوات ، ومن أمثلة الدعاه الصحابى « ابو ذر الغفارى » الذى انتقد حياة الأمويين المترفة ، وأساليبهم فى الحكم ٠ ودعا الى الأخذ باشتراكية الاسلام العادلة ٠

---

(٧) تلسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٣٧ ٠

وقد أجاد « نيكولسون » (٨) تصوير ذلك قائلا :

« قد أنفرد القرن الأول فى الاسلام بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشارة · فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التى وقعت فى عهد الصحابه وبنى آميه) والتطرف العنيف فى الأحزاب الساسية وازدياد التراضى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون ارادتهم وأرائهم الدينية على غيرهم ممن اخلصوا فى اسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التى حاول المسلمون ارجاعها · كل هذه عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها ، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، ثم تحولت بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت فى النهاية الى أقدم صورة تعرفها للتصوف الاسلامى » ·

وقد اتضح لنا مما سبق أن الأحوال السياسية والاجتماعية التى كانت سائدة فى الدولة الاسلامية أدت الى ظهور الفرق الصوفية ، وأن هذه الفرق ليست كما يهاجمها البعض ويصفونها بأنها جماعات سلبية انعزالية ، فنظرتهم هذه سطحية · فلابد أن نوضح أن الفرق المتصوفة تجسد قوى اجتماعية لها أخطارها فى بعض الاحيان ، فهى جماعات قد تبدو انعزالية ولكن فى الواقع هى جماعات داخلة فى الاطار الاجتماعى للحياة الاسلامية ·

وتآخذ هذه الجماعات أشكال وتنظيمات اجتماعية فيوجد قطب تأتمر به الجماعة وبرغم السلبية فى الشكل العام لها لكنها ايجابية فى داخل هيكلها · وتعتبر هذه الفرق مؤشرات لوقوع ظلم اجتماعى ، لأنها جماعات تعكس صورة لواقع اجتماعى وتعكس محاولات للاصلاح والتقويم الاجتماعى ·

ثانيا : الفرق الكلامية :

ومن الموضوعات التى يجب أن يعالجها علم الاجتماع الاسلامى الفرق الكلامية ودورها فى المجتمع الاسلامى ، وقبل أن نبدأ الحديث عن الفرق الكلامية يجب أن نشير باختصار الى التعريف بعلم الكلام وعوامل نشأته ·

علم الكلام من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية ، تدور مسائلة حول أصول العقيدة الاسلامية واثباتها والدفاع عنها ضد الأراء المخالفة لها ·

---

(٨) نيكولسون ، فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٦ ص ٤٦ ·

ويعرف أبن خلدون علم الكلام بقوله :

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ٠ وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد » (٩) ٠

ويعرف الامام الغزالى مقصود علم الكلام بقوله :

« انما مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ٠ » (١٠)

ويسمى الامام الشيخ محمد عبده ، علم الكلام بعلم التوحيد فيقول : « ٠ ٠ ٠ علم يبحث فيه عن وجوب الله وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه ، وعن الرسل لاثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم ٠٠٠ » (١١)

وعلم الكلام من وجهة النظر العلمية « علم ديالكتيكى أى جدلى ، وقد ارتكزت الدراسات الكلامية على حجج إسلامية وبرزت هذه الاتجاهات نتيجة للصراع بين المعطيات الاسلامية وبين المحدثات الثقافية للجماعات غير الاسلامية، ولهذا كان لابد أن ينبرى هذا العلم للدفاع عن العقيدة الاسلامية ٠

ولقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة هى :

١ – أول هذه العوامل هو الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص الدين ، فقد جاء القرآن الكريم من الايات لاثبات العقائد الدينية ، ووردت فيه آيات كثيرة للرد على المخالفين للنبى ٠ كما رد القرآن على أولئك الذين أنكروا البعث والنبوة ، وألهوا الكواكب وعبدوا الاوثان ، والقرآن يخاطب فى هذا كله العقل البشرى ، كما يحض على النظر والتدبر ٠

---

(٩) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠٠ ٠

(١٠) الغزالى : المنقذ من الضلال ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٨ ٠

(١١) الامام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، ص ٠

ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين فى العقيدة الاسلامية ، وانشأوا مشكلات حول الايات المتشابهة وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمنين والمتشككين . وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الاسلامية بالمتكلمين . وفى هذا الصدد يقول الامام الغزالى :

« فقد ألقى الله سبحانه وتعالى الى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، عقيدة هى الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والآخبار . ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فبعث الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمن هنا نشأ الكلام وأهله » (١٢) .

فقد كان الاسلام مقبولا فى أول الامر بطريق الفطرة السليمة . ثم بمرور الزمن نظر معتنقوه الى عقائده نظرة فاحصة مدققة . فنشأ النظر العقلى فى الاسلام . وخاض الباحثون فى مسائل عدة كالذات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها . فأدى ذلك الى تعدد الآراء وتعارضها بل وترتب عليه انقسام المتكلمين أنفسهم الى فرق متعددة .

٢ ـ على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا فى نشأة علم الكلام فى الاسلام ، اذ أن النزاع السياسى فى صدر الاسلام كان ذا أثر بالغ فى نشأة علم الكلام .

وتعتبر مسألة الخلافة هى أول مسألة دار حولها الجدال فان النبى لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة . وعندما مات النبى صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والانصار فيمن يخلفه .

ومن الخلافات الحادثة فى صدر الاسلام الخلافات على تخصيص أبى بكر عمر بالخلافة وقت وفاته ، وبيعة عثمان ، وقتله ، ثم الخلاف المشهور بين على ومعاوية .

---

(١٢) انظر : أبو الوفا التفتازانى ، دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٧٥ .

وهذا الخلاف المشار اليه سياسى محض ٠ الا أنه اتخذ صبغة دينية ، فصار لكل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ٠ وظهر فى عهد الامويين كثير من هذه الفرق منها الشيعة والامويين والخوارج والمرجئة ٠

ولقد كانت الاحداث السياسية ذات اثر بعيد فى ابعاد المسلمين عن الطريق السوى ، وفتح باب لتعدى حدود الدين ، واصبح الامر شبيها بالفوضى ٠ اذ بدأ بقتل عثمان ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض المبايعين على عهدهم ٠ فكانت الحروب بين المسلمين ٠

والجدير بالذكر أن الفرق السياسية كانت سببا فى ظهور المتكلمين ٠ (١٣) ٠

٣ ـ وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علـم الكلام فى الاسلام ، ذلك أن المسلمين حينما فتحوا الامصار المختلفة وقوى أمر دينهم ٠ اعتنق كثير من أهل هذه الامصار الدين الاسلامى ، وكانوا قبل اسلامهم من حضارات وديانات مختلفة ، فلما أسلموا أخذوا يبثون أفكارهم القديمة أما أنهم رادوا كيدا للاسلام أو لأنهم شبوا منذ حداثتهم على تعاليم دينهم الاول فلم يستطيعوا التغلب على أثره فى نفوسهم ٠ وكان من نتائج ذلك ظهور الالحاد والشبه نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالاسلام ومعتقداته ٠

أما من لم يعتنقوا الاسلام من أصحاب الديانات الاخرى ، فقد نازعوا الاسلام وجادلو الصحابه جدالا شديدا لأنه يعارض معتقداتهم ٠ وكان لابد من أن يتخصص المسلمون فى فنون الدفاع عن عقيدتهم بأدلة فلسفية ليواجهوا أولئك الخصوم ، ومن هنا اشتدت الحاجة الى علم الكلام ٠

٤ ـ وهناك عامل آخر ذو أثر بعيد فى ازدهار علم الكلام وتطوره ونعنى به نشاط حركة الترجمة فى العصر العباسى ، وقد أدى هذا النشاط الى التوسع فى المباحث العقلية،فقد ترجم المترجمون كتبا فى الفلسفة والمنطق،وعرف المسلمون تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الاسلام وبين هذا التراث الجديد ، فتزعزعت العقيدة الاسلامية ٠ وقام رجال الدين للدفاع عنها ، ومن هنا ظهر المتكلمون ٠ اما عن الاسباب الخارجية لنشأة علم الكلام فيمكن اجمالها فى الاسباب الرئيسية الآتية :

---

(١٣) انظر ابو الوفا التفتازانى ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٧ ، ص ٩ ــ ١٠ ٠

الأثر اليهودى والمسيحى : تاثر المسلمون باليهودية والمسيحية ، وقد اهتم كثير من المستشرقين باثر المسيحية ومنهم « قون كريم » و « ماكدونالد » و « بيكر » ـ فقد كان المسيحيون واليهود يعيشون بين العرب منذ الجاهلية ، وقد زاد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام ومصر ... الخ ولم يلبث أن حدث التزاوج بين كل من المسيحيين واليهود والمسلمين .

وقد وصل تاثير المعتقدات والافكار الكلامية والتينية فى اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا من اليهود والنصارى أسلموا ظاهريا وتمسكوا بآرائهم باطنيا ولأن الانتقال من دين الى دين لا يلغى جذوز لمعتقدات الاولى ، ولذلك فان مسائل الكلام والجدل عند المسيحيين أو اليهود انتقلت معهم بعد اسلامهم .

ويمكن على سبيل المثال لا الحصر تحديد المسائل التى اثرت فيها المسيحية فى علم الكلام الاسلامى :

١ ـ مسألة حرية الارادة .

٢ ـ مسألة البحث فى قدم الصفات .

٣ ـ مسألة نهاية عذاب النار (قول المرجئة) .

ويمكن اجمال الاثر اليهودى فى تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بمايلى :

١ ـ عدم اعترافهم بنبوة الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .

٢ ـ انكارهم لنبوة المسيح واعتراف للقرآن بها .

٣ ـ التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله . ولذلك أرجع كثير من مؤرخى علم الكلام القدامى أصل مذهب التجسيم والتشبية عند المسلمين الى اليهود .

٤ ـ القول بخلق القرآن .

الأثر الفارسى : من جملة المؤثرات التى لعبت دورا هاما فى نشوء علم الكلام الاثر الفارسى ، وقد اشار « دى بور » الى أن الديانة الفارسية اثرت فى المجالات الكلامية عن طريق المانوية والفرق الغنوصية .

الأثر اليونانى : لا شك أن أى كتاب عن تاريخ الفلسفة الاسلامية يشير الى الاثر اليونانى وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده فى العالم الاسلامى من فارس الى الاسكندرية .

ولقد انتقل الفكر اليونانى الى المسلمين بطرق مختلفة كما يشير « أولرى » وهى :

١ ـ النساطرة الذين كانوا أول من علم المسلمين وأهم من نقل لهم علوم الطب ٠

٢ ـ اليعاقبة الذين كان لهم الفضل فى ادخال الباطنية والافلاطونية المحدثة الى العالم العربى ٠

٣ ـ مدرسة حران : التى امتزجت فيها البابلية بالهيلينية ٠

وهناك عوامل أثرت فى فهمنا لتراث اليونان وهى :

أ ـ الترجمات غير المباشرة ٠

ب ـ التحريف عند الترجمة عن قصد ٠

جـ ـ نسبة كتب الى غير أصحابها خطأ ٠

وقد أثر هذا الوضع فى أننا لم نجد من المفكرين المسلمين من يمثل مدرسة يونانية خالصة ، بل يمكن أن نشير الى أن الفلسفة اليونانية تمثلت بين مفكرينا كما يلى :

* الاتجاه الأرسطى وأقرب من يمثله ابن رشيد ٠

الاتجاه الافلاطونى ويمثله أبو البركات البغدادى ٠

* الاتجاه الافلاطونى المحدث ، وهو أقوى الاتجاهات اليونانية تأثرا لقربه من فكرة التوحيد والخلق فى الاديان الثلاثة ، ويمثل هذا الاتجاه الفارابى وابن سيناء وابن مسكويه ٠

* الاتجاه الكلامى العقلى ، ويمثل هذا الاتجاه الغزالى فى كتبه الكلامية ، وغالبية المتكلمين ، وهؤلاء يرون أن الله خلق العالم من لا شىء ، فى زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله (١٤) ٠

ومما سبق نجد أن تأثير اليونان فى الفلسفة الاسلامية هو تأثير من جانب المدرسة المثالية اليونانية أكثر من تأثير المدرسة الفلسفية المادية ٠

---

(١٤) انظر : حسام محى الدين الالوسى نشأة الفكر الاسلامى فى بواكيره ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الرابع ، ١٩٧٥ م

وبعد أن أوضحنا العوامل التى ادت الى نشأة علم الكلام نشير الى موضوع هذا العلم ، اذ أن لكل علم موضوعه الخاص به والذى يتميز به عن سائر العلوم ٠

وموضوع علم الكلام كما يحدده ابن خلدون ، هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، ومن حيث يمكن أن يستدل عليها بالادلة العقلية فتزول عنها الشبهة ٠

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : هل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بغية اثباتها ، أم انه يشمل ايضا الوسائل المؤدية الى هذا الاثبات ، فيدخل فى نطاق موضوعه الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطقة من فنون البحث العقلى والدليل المنطقى ٠

يذهب « احمد بن يحيى بن الحفيد » (١٥) الى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادىء القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك ٠

ولكن ذهب كثير من علماء الاسلام الى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته والممكنات من حيث الاستناد اليه تعالى فحسب ٠

وبعد أن عرضنا للاسباب التى ادت الى نشأة علم الكلام ، وموضوع هذا العلم ، سوف ننظر الى الفرق الكلامية من وجهة النظر السوسيولوجية :

فعلى الرغم من وحدة غاية المتكلمين وهى الدفاع عن العقيدة الاسلامية واقرارها ، الا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت أراؤهم واختلفوا حول مسائل العقيدة خلافا كبيرا ٠ ولذلك تعددت هذه الفرق ويمكن حصر أكبرها فى أربع : القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة ٠ ويتشعب عن كل فرقة من هذه الفرق عديد من الفرق الفرعية ٠

والفرق الكلامية التى نشأت فى الاسلام وعولجت من وجهة نظر فلسفية وقدمت فى رداءات دينية تمثل فى الواقع حركات اجتماعية وتشكيلات لها آراؤها

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

السياسية والاقتصادية والتربوية ولها تنظيماتها البنائية والوظيفية . ومن ثم يجدر بنا أ ننعالجها من هذه الزاوية فى صفاء جوهريا على أساس انها كانت تمثل قوى اجتماعية لها فاعلية ايجابية • ولذلك اذا أدخلنا تعبيرا جديدا على المفهوم التقليدى لعلم الكلام • فاعتبرناه من وجهة نظرنا التحليلية النقدية العلم الديالكتيكى الجدلى الذى يتناول أدلة فلسفية وعقلية لتأكيد وصحية العقيدة الاسلامية فى مواجهة الآراء الفلسفية التى اعتمدت على الفلسفة اليونانية والرومانية وارتكزت أساسا على الأدلة العقلية ، ذلك لأنه تسربت الى الاسلام أنكارومعطيات غير اسلامية وعناصر حضارية وخاصة عناصر فارسية وهندية ومجوسية • ومن ثم لابد أن يتصدى للدفاع عن العقيدة الاسلامية مجموعة من العلماء يتخذون من الجدل ومن العقل أدوات للرد على أصحاب الاتجاهات العقلية لمعارضة العقيدة الاسلامية والتى اعتمدت فى حججها على الآراء الفلسفية الشرقية والغربية • هذه الجماعات التى تكونت منها الفرق الكلامية والفرق الدينية والتى انبرت للرد على المناهضين للعقيدة الاسلامية ، هذه الجماعات سميت باسم علماء الكلام •

والفرق الكلامية لم تنشأ فى الواقع للدفاع عن الاسلام ، لأن الاسلام كان من القوة بحيث لم يكن محتاجا للدفاع عنه بالكلام ، ولم تكن اهتمامات هذه الفرق مجرد حوار فكرى ، أو مسألة اتجاهات مذهبية ذهنية خالصة • وانما هذه الاطارات والاتجاهات وليدة اهتمامات ومشكلات اجتماعية ووليدة احداث اجتماعية أثارت هؤلاء العلماء وأوجدتهم وجعلت لهم من الأهمية النسبية بحيث تشغل الفكر • وباختلاف هذه الاتجاهات وتعدد المواقف الفكرية ازاء الأحداث والوقائع الاجتماعية اختلفت الفرق واختلفت الجماعات اختلافات مذهبية على أساس تحديد موقفها مع الأحداث الجارية أو الظروف الاجتماعية المتجددة •

ويمكننا أن نعيد تقويم الاطار العام للفرق الكلامية من خلال نظرتنا اليها باعتبارها لونا من الاطارات لتشكيلات اجتماعية سياسية ، ففى تصورنا أن كثيرا من الآراء الكلامية ترجع الى وضعيات اجتماعية وسياسية واقتصادية وفى بعض الأحيان كانت تعبر عن مسالك للخلاص من آفات البناء الاجتماعى •

ان نظرة تحليلية للبناء الاجتماعى تلقى الضوء على أن نشأة تلك الفرق

وتفريعها واختلافاتهـا يمكن ارجاعهـا الى اعتبـارات سياسية واقتصادية واجتماعية •

ولعل مسألة الخلافة كانت من أهم الأحداث السياسية التى أثارت جدلا سياسيا أصطبغ بالصبغة الدينية ، كذلك انقسم المسلمون بعد مقتل عثمان الى احزاب حزب يرى أن عليـا أولى الناس بالخـلافة وهم جماعة الشيعة ، وحزب ناصر لمعاوية ، وهو نواة الاشاعرة ، وحزب يرى أنه لا يستحق الخلافة أى منهما وسمى بالخوارج ، وحزب محايد لم يدخل فى الخلاف وهو المرجئة ، وأصبح لكل حزب أدلته الدينية التى تدعم فى الواقع مركزه الاجتماعى ونفوذه السـياسى •

وسوف نشير الى امثلة توضح لنا التفكير الاجتماعى عند هذه الفرق الكـلامية :

فمن ذلك مثلا نظرية المعتزلة فى السلوك الانسانى المثالى والعدل الالهى فقد تصور المعتزلة أن النـاس كانت تتعامل فى مجتمعاتها قبل ورود الشرائع بما يقتضى به العقل والعـدل ، فمنذ القدم والعقـلاء من الناس يستحسنون الأعمال الخيرية ويستقبحون الظلم والعدوان ، ومعنى ذلك أن الحسن والقبح فى الأعمال ذاتيان ، فالمجتمع يسير الى غاية خيرة لأن الله يعمل ما فيه صلاح عبـاده •

ولا شك أن تلك النظرة المثالية كانت ردا على خصومهم فى الرأى من الواقعيين الذين كانوا يقررون أن النـاس اذ يستحسنون عملا ويستقبحون آخر ، فانما يرجع ذلك الى مواصفات مجتمعهم وبيئتهم ، فعادات النـاس وعقائدهم هى المقياس هى المقياس الواقعى للحكم على السلوك الانسانى (١٦) •

هذا واننا نجد فى أراء بعض كبار المعتزلة أمـورا تسـتحق الذكر فمثلا أراء الجاحظ فى نقد رجال الحديث باعتبارهم جماعة غير محللين فى قوله :

« ولو كانوا يرون الامـور مع عللهـا وبراهينهـا المئونـة ولكن اكثر الروايات مجردة ، وقد اقتصروا على ظـاهر اللفظ دون حكاية العلة ، ودون الأخبار من البرهان » •

---

(١٦) انظر : أحمد الخشـاب ، التفكير الاجتماعى ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ٢٠٥ م

ولذلك فانه يرى تحكيم للعقل وتفهم العلل وتفسير الظواهر حسب المعقول من طبائع الاشياء ، ونظريته فيما يسمى « بالطباع » تؤكد ايمانه بأن هناك قوانين طبيعية تسير وفقها الحياة وطبيعة الأشياء ٠

اما وجهة نظره فى الحكم السياسى ، فهو يرى أن القرابة الى الرسول (ص) لا يصح أن تكون أساسا للتفضيل فى اختيار الأمام أو خلافة المسلمين ، كما أنه لا يجوز أن يكون للمسلمين أكثر من أمام واحد فى وقت واحد لما يترتب على ذلك من خصومات ونزاع يضر بوحدة الأمة العربية ٠

هذا النموذج من الفكر المعتزلى ، يوضح لنا الى أى مدى أخذ المعتزل بفكرة القانون العقلى ٠

وننتقل لنشير الى لون آخر من الفكر الاجتماعى عند الشيعة ، فلو نظرنا الى موقفهم من النظام السياسى ، لوجدنا أنهم يتمسكون بالشكل المعروف بالحكم التيولوجى ، وينعكس هذا بوضوح فى أرائهم المتصلة بالامامة والخلافة الاسلامية ، وهى فى جملتها ترد الى اعتقادهم بأن الامام « عليا » كان أحق الناس بالخلافة بعد الرسول (ص) ، وأنه يجب أن تنحصر الامامة فى ذريته من بعده ٠

وقد انقسم الشيعة الى فرق عدة حول تعين الائمة ، وغالى البعض تطرفا فى النظرة الى الامام نظرة التقديس ، فالامام عند الشيعة له صلة روحية بالله وهذه الصلة من طبيعة تلك التى تربط الأنبياء والرسل بالله عز وجل ٠ ولا يصح أن يوجد مجتمع بغير امام ، فالايمان بالامام فى نظرهم ركن من الايمان بالله ٠ فالامام ظل الله فى الارض ، وهو فوق الناس فى طبيعته وعلمه وقدرته وهو مشرع ومنفذ ولا يسال عما يفعل ٠

وقد صاحب اعتقادهم بسمو شأن الامام ، قولهم بان الائمة وسطاء بين الله والناس ٠ وأن ارضاء الامام والاخلاص له كفيل بمحو سيئات العباد ٠ ولا شك أن المبالغة فى هذا الزعم أدى الى كثير من الأزمات بين المجتمعات الاسلامية ٠

واذا نظرنا الى جانب اخر من التفكير الاجتماعى عند الشيعة فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية كنظام الزواج مثلا ــ نجد أنهم أخذوا بنظام زواج

المتعة (١٧) ٠ الذى يرتكز على الاجل المحدود دون التزام بالتوريث ـ كما أنهم خالفوا أهل السنة بتحريم زواج المسلم من اليهودية أو النصرانية ٠ ولهم نظامهم فى التوريث فالشيعة تقدم القرابة عن العصبية ، كما انهم لا يورثون النساء فى الملكيات العقارية وانما يورثوهن فقط فى الأموال السائلة (١٨) ٠

مما سبق نرى أن الدراسة السوسيولوجية لنشأة الفرق الكلامية فى المجتمع الاسلامى تشكل مجالا حيا من مجالات الدراسة فى علم الاجتماع الاسلامى ، لأن هذا العلم ينظر الى هذه الفرق على انها عبارة عن تشكيلات جماعية قامت على ركائز ترجع الى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى وقدر من التصورات الدينية ،فعلم الاجتماع الاسلامى يتناول دراستها بوصفها حركات اجتماعية اثرت الى حد ما فى الوحدة المجتمعة ٠ حيث كان لهذه الفرق مناشط وبناءات وتنظيمات اجتماعية وهذا مدخل جديد ومنطلق مميز لدراسة هذه الظاهرة خلافا لما سارت عليه الدراسات الكلاسيكية التى تناولت هذه الفرق من زوايا فلسفية فحسب ، فوظيفة هذا المنطلق هو اماطة اللثام عن الديناميات الاجتماعية المحركة لنشأة هذه الفرق وما قام بينها من صراعات وعرض صور للتفكير الاجتماعى عند هذه الفرق ٠

ثالثا : الثورات الاجتماعية وحركات التمرد :

وثمة ظاهرة حدثت فى أكثر من مكان فى المجتمع الاسلامى ، وتشكل مجالا من مجالات الدراسة لعلم الاجتماع الاسلامى الا وهى قيام ثورات اجتماعية محلية ، وحركات تمرد على النظام الاجتماعى القائم ٠

ولا شك أن حركة الردة التى قامت بعد وفاة الرسول (ص) لهى أولى مظاهر هذه الثورات ٠ ثم تلتها ظهور الفتنة التى أدت الى قتل عثمان بن عفان فلقد كان من نتيجة تغير أحوال الدولة الاسلامية فى عهد الخليفة عثمان بن عفان أن اثار هذا التغير روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها ، وبعث على التمرد عليها فى المدينة وفى جميع الأمصار ٠ ويجب أن نذكر هنا قيام حركة سياسية تعتبر من أخطر الحركات الدينية والسياسية فى العالم

---

(١٧) انظر النص المختار من كتاب « ستحقاق الامامة » المطبوعة على هامش الكامل ص ٢٥٥٠

(١٨) انظر : احمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ ٠

الاسلامي . وقد تزعم هذه الحركة عبد الله بن سبأ متنقلا في البلاد الاسلامية . وقد صادفت حملات ابن سبأ نجاحا في كل من البصرة والكوفة . كما نجحت سياسة ابن سبأ وحملاته المتكرره في مصر وذلك بسبب اشتداد سخط أهلها على عثمان . وهكذا نجحت حملات ابن سبأ التي كانت ترمي الى تأليب الولايات الاسلامية على عثمان وولاته . واستشهد عثمان بن عفان . فكان هذا أول فصول هذه المأساة وما أعقبها من تحزب العرب (١٩) .

تكونت الأحزاب السياسية بعضها يساند الخليفة الرابع وبعضها خرج عليه . وهناك من اعتزل المعترك السياسي فلم ينضم الى واحد من الحزبين المساند أو المنوىء .

ومن الاحزاب التي ظهرت بعد مقتل عثمان بن عفان :

- حزب طلحه والزبير وعائشه .
- حزب معاوية بن أبي سفيان الذى كان يريد أن يثأر لقتل عثمان .
- حزب على بن ابى طالب وهو رابع الخلفاء الراشدين .
- حزب الخوارج الذى كان يؤكد فكـرة الديمقراطية الاسـلامية اذ كانوا يرون أن الخلافة حق لكل مسلم ما دام كفؤا لا فرق في ذلك بين قرشي وغير قرشي .
- حزب الزوبيريين حيث كان يريد انصار هذا الحزب أن تؤول الخلافة الى بن الزبير ، وهو أحق الناس بها .
- حزب المعتزلة ، ويدل هذا الاسم على . أن أصحاب الاعتزال هم الذين تركوا ميدان المعـركة بين الأمويين والعلـويين ، واعتزلـوا الفريقين وتفرغوا الى الناحية الدينية ، ولكن ربما كان ذلك ظاهريا ، فلم تلبث فرقة المعتزلة أن خاضت غمار السياسة بل كان أثرها في توحيد السياسة لا يقل أثرا عن الطوائف الأخرى ، حينئذ تكلم تفي مسالة الامامة وشروط الامام . فقد ذهب المعتزلة الى أن الامامة اختيار من الأمـــة .

---

(١٩) انظر : حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام ، السياسة والدين ، مطبعة القاهرة ، ١٩٥٦ .

وكان لكل حزب من الأحزاب التي ذكرناها أتباع وأشياع يدينون برأيه في الخلافة ، وأخذ كل حزب يناضل غيره من الاحزاب واشتد النزاع بينهما .

وقد تكرر ظهور هذه الظاهرة (أقصد بها ظهور حركات التمرد على النظام الاجتماعي القائم وقيام ثورات اجتماعية محلية) في جميع مراحل الدولة الاسلامية . مثل ثورات القرامطه وعبيد الأرض والباطنية والبابكية . وغيرها من حركات الثورة والتمرد على النظم القائمة . واذا كانت هذه الحركات في ظاهرها سياسية ضد أصحاب السلطة ، فانها ترجع الى متناقضات وصراعات اجتماعية في المقام الأول . وكانت في قيامها وأساليبها تهدف الى غيات اجتماعية أهمها : الاصلاح والتمرد الاجتماعي ، وازالة معظم اسباب وعوامل الظلم الاجتماعي ، وتحرير رقيق الأرض واقتطاعهم أجزاء من أرض الله ، وهدم طبقة الاقطاعيين أصحاب الجاه المؤثرين بعمق في مختلف مستويات السلطة ومحاولة القضاء على الاتجاهات العرقية والعصبيات الشعوبية ، واستنهاض مقومات الضمير الانساني العواطف الانسانية الصادقة التي تعمل على تحقيق الحرية والمساواة الحقة والعدلة الاجتماعية بين جميع مواطني وشعوبه لمجتمع الاسلامي بغض النظر عن اختلاف عروقهم وانسابهم والطبقات التي ينتمون اليها تطبيقاً لما تقضي به أحكام الشريعة الاسلامية .

رابعا : الرحلات العلمية وحركة الترجمة :

ومن الظواهر الهامة التي تستأثر باهتمام علم الاجتماع الاسلامي ، ظاهرة الرحلات التبشيرية والعلمية التي قامت بها طوائف من أهل العلم والفكر لدراسة الشعوب التي دخلت في الاسلام وللتبشير به فيها وراء ذلك . تعرف هذه الطوائف في تاريخ الفكر الاسلامي بأصحاب مدارس الجغرافيا . وتعتبر الرحلات التي قام بها الرحالة الجغرافيون من العرب المسلمين مدخلا ممهدا لدراسة علمية وميدانية تقابل الدراسات الأنثربولوجية الوصفية التي قام بها الرحالة الذين اعتبروا الرواد الاوائل للدراسات الانثربولوجية وهذا يجعلنا نقف وقفه علمية عند الدور الوظيفي للرحلة عند العرب المسلمين .

فقد حدث أن انتشر الاسلام بسرعة فائقة حيرت العلماء في الدرس والتحليل ودخل في نطاقه شعوب متباينه وأجناس مختلفة في عاداتها وخلقها القومي وتراثها الفكري ولغاتها ولهجاتها وسرعان ما انصهرت هذه الشعوب في وحدة لغوية ودينية وسياسية ، وتحقق في نطاق هذه الوحدة عاملان : الســلام

الاسلامى ، والتعريب الجنسى فكان من الطبيعى ، أن تقوى الرغبة فى دراسة هذه الشعوب للوقوف على مطالبها وآمالها وما تريده من السلطات الكبيرة حفاظا على وحدة الصف فى المجتمع الاسلامى ، وكان من الطبيعى كذلك أن تقوم لدى بعض المفكرين والرحالة الرغبة فى حب الاستطلاع والتعرف على أحوال هـذه الشعوب . هذا الى أنه من الأهمية بمكان أن يتعرف المسئولون على أحـوال هذه الشعوب وعاداتها وتقاليدها وأعرافها والعروق التى انحـدرت منهـا ، وطقوسها وشعائرها الموروثة حتى يتخذ حيالهـا أنسب ولفضل الوسائل لحكمها وصهرها فى المجتمع الاسلامى .

لهذه الأسباب وما اليها قامت الرحلات والأسفار والبعثا تالرسمية من قبل الدولة وذوى الشأن وغير الرسمية التى قام بها العلماء والرحالة وأهـل الفكر لزيارة هذه البلاد ودراستها دراسة وصفية تحليلية واقعية فى جغرافيتها وتكوينها وبنائها الديموجرافى والاجتماعى ، وفى لغتها ولهجاتها وآدابهـا وتراثها الايدويولوجى وفلسفاتها ، والوقوف على تقاليدهـــا وأعرافهـــا ومتواضعاتها الاجتماعية ومقدساتها الدينية ، هذا الى جانب وصفها من ناحية السلالة والنسب المنحدرة منه والروابط العرقية فيها بينها والوقوف كذلك على التناقضات والصراعات الاجتماعية للاستفادة بكل هذا فيما يتخذ حيالها من أساليب الحكم والتعامل وقد قدم لنا الرعيل الأول من هؤلاء العلماء والرحالة الدراسات الممهدة لعلوم الاجناس والانسان Ethndology and Anthropology الجغرافيا والخرائط ووصف البحار . وذلك أمثال الالوسى والمسعودى وابن فضلان وابن بطوطه وغيرهم .

مما سبق نرى أن الرحلة كانت مهمة علمية لتثبيت نظم الحكم فى البلاد التى فتحها الاسلام ، هذا بالاضافة الى أن الرحلة كانت عبارة عن اتصـال والتقاء حضارى . بل كانت حاملة للقيم الحضاريـة والنمـاذج الثقافيـة البلاد الأخرى .

ومن الموضوعات التى تدخل مجال علم الاجتماع الاسلامى ، حركة نقـل وترجمة التراث الأجنبى الى اللغة العربية ومظاهر التلاحم والتزاوج بين حضارة وفكر الاسلام وغيره من الحضارات والديانات التى كانت منتشرة فى منطقته غزاها الاسلام بقوة فكرة وأصالة معطياته . وقد أتت هذه الحركة ثمارها فى العصر العباسى حيث اتسع نطاقها وزادت روافدها فشملت كل مظاهر الثقافه

والمعارف الانسانية وطوفت بمختلف الفنون والعلوم الكونية والفلكية والرياضية والطبيعية والفيزيقية والكيمائية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وسائر الفروع التى انتهت اليهم اخبارهم ٠

وكانت هذه النهضة العلمية الثقافية مقرونة بنهضة ولرفة فى كل مناشط العمران ٠ فقد ازدهرت الحضارة وزاد التنفنن وتالق وزاد العطاء للعلماء النابهين وأغدقت الأرزاق على المتفوقين الوافدين من مختلف أجزاء الدولة العربية الاسلامية ورصدت المنح والمكافآت التشجيعية لطلاب العلم والراغبين فى الاستذاده منه ٠ ونعمت الدولة بعهد من السلام الاسلامى ونمتعت بثمرات الحضارة من التفنن فى الترف والنزوع الى الكماليات والبذخ لاسيما وقد تعاظمت الثروات واستحدثت الصناعات وزادت عوامل وأسباب التطلع الطبقى الى الحياة الحضرية ٠ وربما كانت هذه الاسباب من ضمن عوامل أدت الى اختلال موازين القوى فى ذلك البناء الحضارى الشامخ الذى شهد مظاهر التصدع والسقوط الذى تعرضت له الدولة الاسلامية ٠

وثمة ظاهرة أخرى ملازمة لظاهرة نقل الترجمة وهى الاتصال والالتقاء الثقافى والحضارى الذى كان مسرحه ارض المجتمع الاسلامى ٠ ولعل بعض ذلك يرجع الى جغرافية المجتمع الاسلامى وتركيبه الايكولوجى ، ويوجد فيه روافد وشرايين الاتصال والالتقاء منذ اقدم العصور ٠ وليس ثمة شك فى أن ارضه شهدت موجات من المد الثقافى ، وكانت الانماط الثقافية والحضارية فيما بينه وبين بلاد العالم فى مد وجزر وأخذ وعطاء ويجب أن يوضع فى الاعتبار أن خلو أرض هذا الوطن من المعوقات والحواجز البيئية العتيقة والطاردة ، جعل هذه الأرض تمتاز بسيولة اثنولوجية ٠ فقد وجدت فيها الأجناس المختلفة والعصبيات المتباينة دروبا سهلة ومهادا رحبة مما ساعد على عمليات الاختلاط والذوبان العنصرى والامتزاج والتلاقح بين انماط ثقافية غير متجانسة ٠

الباب الرابع

المداخل السوسيولوجية فى الفكر الاسلامى

أولا : المدخل اليوتوبى

للفارابى

ثانيا : المدخل الأخلاقى

اخوان الصفا

ابن مسكوية

ثالثا : المدخل الأنثربولوجى

البيرونى

الالوسى

رابعا : المدخل الوضعى

ابن خلدون

المداخل السوسيولوجية فى الفكر الاسلامى

عنى كثير من مفكرى الاسلام بدراسة الحياة الاجتماعية فى طبيعتها ونشاتها ووظائفها ، وحاولوا تفسير وتحليل طبيعة المجتمع ونشأة التنظيم السياسى ، وتطور هذا التنظيم منذ الوحدات العشائرية والقبلية الأولى الى مرحلة الدولة المنظمة مستمدين مادة دراساتهم من الدين والفلسفة تارة ومن التحليل المادى للواقع الاجتماعى تارة أخرى . واهتم كثير منهم بدراسة الفرد فى ذاته ونشاته وتطوره ومدى خضوعه لعوامل التطويع النشاء وعالجوا الاخلاق وأثرها فى حياة الفرد والمجتمع . وكتبوا فى شئون السياسة والاقتصاد والأسرة واللغة والفن وما الى ذلك من موضوعات العلوم الاجتماعية . وارتفع بعضهم فى دراسته الى موضوعات حضارية وتاريخية مقارنة . ووصل بعضهم الى قضايا ومعطيات رائدة فى تاريخ الفكر الاجتماعى وفى نطاق مدارس علم الاجتمع الاسلامى . وقد توج العلامة ابن خلدون هذه الدراسات بما وصل اليه من قضايا وقوانين لاتزال نقطا بارزة على الخط النظرى الأساسى الذى يربط بين علماء الاجتماع الكبار .

ويمكننا أن نميز فى علم الاجتماع الاسلامى الاتجاهات السسيولوجية الآتيــة :

أولا : المدخل الاجتماعى اليوتوبى :

يذهب أنصار هذا الاتجاه الى شرح طبيعة المجتمع وطبيعة ظواهره وحقائقه فى أصولها ونشأتها وتطورها ومبلغ تأديتها لوظائفها الى آراء شخصية فلسفية مرتكزة على تصورات وأفكار وتخيل فلسفى وآمال لما ينبغى أن تكون عليها حياة المجتمعات . وذلك بدون الرجوع الى خلفية من الدارسة الوصفيــة والتحليلية المقارنة . فجاءت آراؤهم فى هذا الصدد مزيجا من خطرات فلسفية وأهواء ورغبات ذاتية معروضة عرضا غير منهجى ، بعيدا عن الدقة العلميــة المنشودة فى عرض الحقائق ومعالجة شئون المجتمع .

وخير من يمثل هذا الاتجاه الفارابى فى كتابة آراء « أهل المدينــة الفاضلة » وابن طفيل فى رسالة (حى بن يقظان) .

الفــارابى :

تقديم عن الفارابى وعصره :

هو أبو نصر بن طرخان بن الفارابى . من أشهر فلاسفة الاسلام ولد فى ولاية فاراب بأقليم تركستان وكان ميلاده عام ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م وتوفى عام ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ (١) .

شب الفارابى فى بلدته مكبا على الدرس . وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات ، والثابت أن أبا نصر كان يجيد العربية والفارسية والتركية والكرديــة .

وقد أجمع مؤرخو العرب على أن الفارابى كان زاهدا فى العالم ميالا الى العزلة وحياة التأمل ، وانه كان واسع الثقافة الى حد بعيد فلم يدع علما من علوم زمانه الا برع فيه ، ويقول « ماسينيون » المستشرق الفرنسى عن الفارابى « أنه أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى » .

لقد كان الفارابى أكبر فلاسفة المسلمين حيث أنشأ مذهبا فلسفيا كاملا ، وقام فى العالم العربى بالدور الذى قام به افلاطون فى العالم الغربى . ولقد لقب بحق المعلـم الثـانى على أن أرســطو هـو المعلـم الأول (٢) . ويقول Oleary « أن الفارابى هو الأب الحقيقى لكل فلاسفة الاسلام » (٣) .

وقد أكثر الفارابى من التأليف وعالج موضوعات مختلفة وليس من شك فى أن الفلسفة ، بمعناها الواسع الذى كان مستخدما فى عصره . كانت أوضـح نواحى نبوغة واظهر ميادين تخصصه . فمعظم جهوده كانت متجهة الى تجويـد بحوثها ومن أهم هذه المؤلفات .

كتاب (الجمع بين رايى الحكيمين أفلاطون وأرسطو)

ــ كتاب (احصاء العلوم)

Sherwani, H, Khan ; Studies in Muslim Political though and administration, p. 63.

(٢) انظر حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ مطبعـــة بيروت ١٩٥٨ ص ٩١ .

O'leary : Arabic thought Ch. JV. p. 171.

ـ (تحصيل السعادة)
ـ (فصوص الحكمة)
ـ (مقالة فى معانى العقل) هذا على سبيل المثال (وليس على سبيل الحصر) لا الحصى

وقد أستاثرت شئون السياسة والاجتماع بقسط كبير من نشاط الفارابى • وقد وصل الينا مما كتبه فيهما مؤلفان أحدهما كتاب السياسات المدنية » ، والآخر « آراء أهل المدينة الفاضلة » •

والكتاب الاخير هو أشهر مؤلفاته فى هذه الناحية وأصدقها تعبيرا عن مذهبه الفلسفى وما يطمح اليه فى عالم الاجتماع (٤) •

عاش الفارابى فى أكثر عصور الدولة الاسلامية أضطرابا وفتنة وشقاقا ، حيث كان مولده اثناء حكم المعتمد ووفاته اثناء حكم المطيع وهذه الفترة كانت أقل الفترات استقرار • اذ سادت الفتن والثورات تحت عدة عوامل منها ما هو دينى ، ومنها ما هو شعوبى ، ومنها ما هو ثقافى كما ظهر فى هذه الفترة كثير من أبناء الملوك والحكام السابقين على قيام الدولة يحاولون العودة من جديد للسيطرة على املاك أجدادهم وقد أضعف هذا من مركز الخليفة •

كما ظهر فى هذا العصر كثير من عظماء الاسلام فى التصوف والأدب والشعر (٥) •

وسوف نشير الى الفلسفة الاجتماعية السياسية عند الفارابى ذلك لانه أهتم اهتماما كبيرا بالسياسة ، وكانت النزعة السياسية تسيطر على فكره وتوجهه بحيث أصبحت القضايا الفلسفية الاخرى كلها خاضعة لها •

١ ـ اراؤه فى طبيعة المجتمع :

بدأ الفارابى بدارسة طبيعة المجتمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع الانسانى فارجع ذلك الى أن الانسان مفطور على حاجته الى الاجتماع والتعاون. فى ذلك يقول :

---

(٤) انظر على عبد الواحد وافي ، فصول من اراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، ص ٦ •

(٥) انظر محمد جلال شرف ، خصائص الفكر الدينى في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ •

« وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بهـا كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه • وكل واحد من كل واحد بهذه الحال » (٦) •

يقرر الفارابى أن الانسان مدنى بطبعه ، وأنه بفطرته محتـاج مـن الناحيتين المادية والمعنوية الى اشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد بالقيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد فى مجتمعه • ولعله يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » • ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « أفضل كمالاته » وهى السعادة • فالفارابى يريد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الانسان الا بالتعاون ، وخاصة التعاون الفكرى •

ويرى الفارابى أن الانسان لا يمكن أن ينال الكمال الذى تتجه اليه فطرته الا باجتماع أفراد كثيرين يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج اليه الآخـرون فى شئونهم المادية والمعنوية ، وتحقيقا لهذا الغرض كثر الافراد • وابستقروا فى أنحاء الارض متكتلين فى طوائف متعاونة العناصر • فتكونت منهم المجتمعات •

٢ ـ أشكال التجمع الانسانى :

يتناول بعد ذلك أشكال التجمع الانسانى فيقول :

« فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة • والكاملة ثلاث • عظمى ، ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة فى جزء من مسكن امـة ، وغير الكاملة : أهل القرية • واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل (٧) • • • • »

يقسم الفارابى المجتمعات الى كاملة وغـير كاملة ، ويقصد بالمجتمـع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بوجه كامل ، وبغير الكامل مالايستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو مالا يتحقق فيه التعاون الذى ذكره بصورة كاملة •

---

(٦) اراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى .

(٧) اراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق .

والمجتمعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ٠

فالمجتمع الاعظم ، أى أكثرها كمالا ، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد والاوسط وهو مايليه كمالا هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة ، والأصغر ، وهو أقلها جميعا فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما ٠

ويلاحظ أن الاجتماع الاول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان ٠ ولعل ذلك يرجع الى تأثره بتعاليم دينه ٠ اذ أن الاسلام يهدف الى اخضاع العالم الاسلامى كله لحكومة الخليفة ٠ أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة ٠ بل أن أكبر مجتمع فكروا فيه كان المدينة أو الجمهورية (٨) ٠

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها أربعة أنواع : اجتماع أهل القرية ، وهو مجتمع تابع للمدينة وخادم لها ٠ واجتماع أهل المحلة ٠ وهى جزء من المدينة وهى من أحيائها ، واجتماع فى سكة ، وهى جزء من المحلة ، واجتماع فى منزل ، وهو اجتماع افراد الاسرة فى منزل واحد ٠ وانقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة ٠

هذا وقد اقتصر الفارابى فى دراساته على المجتمعات الكاملة ٠ غير أنه أهمل النوعين الأولين من هذه المجتمعات وهما اجتماع العالم كله واجتماع الأمة ولم يدرس من بينهما الا « اجتماع المدينة » ويبدو انه لمس أن اجتماع العالم على الصورة التى يريدها متعذر التحقيق ، فوجه مزيد عنايته الى دراسة المدينة لأنها ابسط أشكال المجتمعات الكاملة وأولى خلاياها فاذا أمكن قيامها على الدعائم المثالية التى يذهب اليها استقامت أمور الانسانية

ونحن لا نأخذ على الفارابى اهماله الكلام عن المجتمع العالمى لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن تحقيقه ولا يتفق فى دعائمه ٠ وغاياته مع شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع ٠ ويبدو أن الفارابى كان متأثرا فيما ذهب اليه بصدد هذا النوع من الاجتماع ، بنظرية الرواقيين فى « الجامعة الانسانية أو الجمهورية العالمية » وهى جمهورية تضم جميع شعوب العالم وتحكمها هيئة

(٨) أنظر على عبد الواحد وافي ، شرح وتعليق على فصول من أراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ص ١٦ ٠

واحدة • ويكون الفرد فى هذه الجمهورية الانسانية ، مواطنا عالميا وطنه العالم أجمع وليس مولطنا فى دولة معينة أو مدينة محدودة • أى أن الرواقيين سبقوا الفارابى فى المناداة بفكرة المجتمع العالمى الذى تلغى فيه كل الحدود والأوضاع المتعلقة بالجنس والبيئة واللغة • غير أن الفارابى وهو فيلسوف الاسلام زاد على الفكرة الرواقية بأن هذه الجمهورية الانسانية لابد أن تكون خاضعة لحكومة يراسها الخليفة ولابد أن تدين بالتدين الاسلامى • أى من الضرورى قيام الوحدة الدينية فى هذا المجتمع المثالى لأن هذه الوحدة من شانها أن تعزز الوحدة الروحية والسياسية (٩) •

٣ ـ أنـواع المـدن :

مما سبق نرى أن الفارابى قد اقتصر فى بحوثه على المدينة •

تحدث عن المدينة وأعتبرها مجتمعا كاملا صغيرا • ولقد اشترط الفارابى أن يتم التعاون بين الناس فى المدن لتصبح حاصلة على السعادة الحقيقية ، وتتسم بسمة كونها فاضلة ويقول الفارابى : « كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة • فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة على الحقيقة هى المدينة الفاضلة •••• »

ويذكر الفارابى أن هناك عدة أنواع من المدن • فهناك المدينة الفاضلة ويضاد هذه المدينة الفاضلة أنواع أخرى من المدن هى المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة والمتبدلة •

اولا : المدينة الفاضلة :

البناء الاجتماعى للمدينة الفاضلة : يتناول الفارابى البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة التى تتحقق فيها السعادة عن طريق التعاون بين الفئات المتخصصة ويقول :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاء

---

(٩) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ التفكر الاجتماعى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ ، ص ١١٧ ـ ١١٨ •

تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس وأعضاء احز فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطه ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء أخرى تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا ٠ ـ كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس ٠ وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ٠ وفى كل واحد منها هيبته وملكه يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء أولو المراتب الأول ٠٠٠٠٠٠٠ ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم حسب أغراضهم فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكنون فى أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين » (١٠)

ومن النص السابق يتضح أن الفارابى يتناول البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة بوجهة نظر تقارب المدرسة الجتماعية الحيوية التى تشبه المجتمع بالكائن الحى ٠ فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى يتعاون أعضاؤه جميعهم فى سبيل حياة الكائن الحى والمحافظة عليه ٠ وكما أن أعضاء الجسم مختلفة ومتفاضلة بالفطرة ويعتبر القلب أهمها وقمتها ومصدر حياتها ٠ فكذلك ، بالنسبة للمدينة يعتبر الرئيس مصدر حياة مدينته ، ودعامة نسقها ونظمها وسبيل سعادتها ورقيها ٠ وكما أن القوى العضوية متفاوته فى الدرجة والأهمية ، فذلك وظائف المدينة وهيئاتها تتفاوت فى القدرة وفى طبيعة المهنة ٠

وعلى هذا النحو من تمثيل المجتمع الانسانى بالكائن الحى ٠ يصور لنا الفارابى البناء الاجتماعى للمدينة وقد احتل قمته الرئيس وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وقد جبل كل واحد من هذه الأعضاء على قوة فيه بالطبع ، يفعل بها فعله ابتغاء ما هو غرض ذلك الرئيس وهكذا تتدرج المراتب قليلا الى أن تصير مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى (١١) ٠

---

(١٠) آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ٠

(١١) أنظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ص ٢٤١ ٠

والمجتمع الفاضل فى نظر الفارابى هو الذى يؤدى الانسان فيه عمله أداء تاما بفضل ما يسود علاقات ووظائف هيئات من توافق وتعاون ، على غرار ما يجرى فى البدن السليم من تضامن بين الأعضاء وانسجام فى وظائفها واذا كان رئيس المدينة الفاضلة ـ كالقلب • فانه لابد من توافر خصال له لا يمكن تحققها فى الفرد العادى ، وتحدد الصفات فيما يلى •

رئيس المدينة الفاضلة : يرى الفارابى أن كل عضومن أعضاء المدينة الفاضلة لا يصلح أن يكون رئيسا لها بل أن رئيس المدينة هو أكمل انسان أو عضو فيها يقول الفارابى :

وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكم لأعضائها واتمها فى نفسه ••• » (١٢) •

ولا تتم رئاسة المدينة الفاضة الا لرئيس يجمع بين شيئين : أحدهما بالفطرة والطبع ، والثانى بالملكة والارادة ، ويقول الفارابى : « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون اى اسان اتفق ، فان الرياسة انما تكون بشيئين • أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكية الادارية • » (١٣) « ولا يمكن أن تصير هذه الحالة الا لمن اجتمعت نيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها »

وكلام الفارابى واضح وهو أنه يشترط فيمن يصلح لتولى رئاسة المدينة الفاضلة اثنتى عشرة فضيلة بصفة طبيعية • وسه تفضائل ، عن طربق الاكتساب •

أما الصفات الفطرية فتنقسم خمسة أقسام : قسم منها يتعلق بالجسم وقسم يتعلق بالعقل وقسم يتعلق بالقدرة على التعبير ، وقسم يتعلق بحب التعلم ، وقسم يتعلق بالأخلاق •

ـ أما فيما يتعلق بالجسم فهو واحدة ذكرها فى قوله : ـ

« أحدهما أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتيه أعضاءها على

---

(١٢) على عبد الواحد وافي ، فصول من اراء اهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق

(١٣) المرجع السابق ٥٤

الأعمال التى شأنها أن تكون بها • ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به آتى عليه بسهولة • »

وأما ما يتعلق منها بالعقل فهو ثلاث صفات : جودة الفهم ، جودة الحفظ ، جودة الفطنة والذكاء ، وقد ذكرها فى قوله :

« ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ٠٠٠٠ ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ٠٠٠ ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيا اذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له ٠٠٠٠ » (١٤)

وأما ما يتعلق بالقدرة على بلاغة التعبير فهو صفة واحدة ذكرها فى قوله •

« ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسان على ابانه كل ما يضمره ابانه تامة » •

وأما ما يتعلق منها بحب العلم فهو صفة واحدة كذلك ذكراها فى قوله :

« ثم أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه » •

وأما ما يتعلق منها بالأخلاق فهو ست صفات هى :

- أن يكون بطبيعته غير شره ، يبغض اللذات الدنيوية :
- أن يكون بطبيعته محبا للصدق •
- أن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة •
- أن تكون اعراض الدنيا عنده هينه ، لا قيمة للأموال فى نظرة ولا يسعى اليها •
- أن يكون بالطبع محبا للعدل ويكره الظلم ولا يأتيه •
- أن يكون قوى العزيمة جسورا مقداما غير خائف ولا ضعيف ولا ضعيف النفس •

ومع ذلك فانه يرى أن صلاحية الفرد للرياسة لا يكفى فيها الصفات الفطرية المتعسر توافرها ، بل لابد كذلك من أن تتوافر له بعد كبره ست صفات أخرى مكتسبة هى :

---

(١٤) المرجع السابق ص ٥٠ •

١ ـ أن يكون حكيما اى فيلسوفا لينشد حكمته فيما يعن له من الأمـــور ٠

٢ ـ ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير ٠

٣ ـ أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظه عن السلف (وهـذا ما يسميه علماء الاحوال بالقياس ٠ والرئيس فى هذا ليس مبتكرا ، بل يقيس ما لم يرد فيه نص عن سلفه بما يشتهر من الأمور التى ورد فيها نص عنهم)٠

ـ أن تكون له قـدرة على الابتكار تسمح له بتشريع مبتكر فى الأمور التى لم يحدث لها نظير فى عهد سلفه ، على أن يتجرى فيما يستنبطه ويبتكره صلاح حـال المدينة ٠

٥ ـ أن يكون قادرا على تعليم الناس الشرائح السابقة ، وأن يصل الى درجة الاجادة فى هذا السبيل ٠

يشترط فى الرئيس أن يكون القائد الاعلى للجيوش فلابـد أن تسـاعده قوته البدنية على أداء الوظيفة ٠

واذا لم يوجد انسان استكمل هذه الشرائط المكتسبة كلها ، وأجتمعت فى اثنين كآن يكون أحدهما حكيما فقط ، وتجتمع فى الشخص الثانى الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى المدينة وهذا على فرض أن تتـوفر فيهما الشروط الطبيعية الفطرية السابقة ٠

واذا توفرت الصفات الطبيعية فى جماعة ، ولم تتوفر المكتسبة كلهـا فى واحد بل تفرقت فيهم ٠ كآن يكون الواحد حكيما ، والثانى يمتاز بجـودة الثبات ، والثالث بالقدرة على الاستنباط وكانوا جميعا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء ولا بأس من أن يتولوا سلطة الجماعة ٠ (١٥)

ومع هذه الشروط الـدقيقة التى يحددها الفارابى فى اختيـار رئيس المدينة ، فقد أضـاف اليها جميعـا شرطا أسـاسيا يعتبر الشرط الضرورى والعلامة المؤكدة لاختيار هذا الرئيس ، وهذا الشرط يتمثل فى الشرط الروحى ويبدو أن الفارابى كان متـأثرا ببعض نزعـات صـوفية وبما يقـرره الدين

---

(١٥) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ص ٩٢٢

الاسلامى عن صفات الرسول (ص) وصلته بالله عز وجل عن طريق الوحى والاشراق .

وبصدد هذا الشرط يقول الفارابى : « وانما يكون ذلك الانسان (يقصد الرئيس) انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل .. قد استكملت قوته المخيله بالطبع غاية الكمال وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبيل اما فى اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ثم المعقولات » .

وغاية الفارابى واضحة وهى أنه يريد رئيس المدينة فيلسوفا كامل العقل بما يضفيه ـ الله على عقله المنفعل من حقائق تنتظم جميع المعقولات كما يصبح نبيا مطلعا على ما سيكون وعالما بما هو كائن يفيضه الله على قوته المتخيلة من اشراق .

والملاحظ أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحى . فأفلاطون قد اقتصر على أن يكون رئيس المدينة ، فيلسوفا استولت عليه الفلسفة ، ولم يشترط أن يكون ملاكا روحيا أو نبيا دينيا جمع بين الفلسفة والاشراق الصوفى . وهذا يدلنا على مبلغ تأثر الفارابى بالاتجاهات الصوفية فى الديانة الاسلامية .

ثانيا المدن غير الفاضلة :

وقد ذكر الفارابى مدنا أخرى غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة وقد تناولها على الترتيب التالي :

(أ) المدينة الجاهلية : وهى المدينة التى « لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، أن أرشدوا اليها لم يقيموها وان ذكرت لهم لم يعتقدوها ».(١٦) وأهل هذه المدينة لا يعرفون من الخيرات الا الخيرات الحسية البهيمية وظنوا أن الخير انما هو اللذات البدنية .

(ب) المدينة الفاسقة : ويقول الفارابى : « واما المدينة الفاسقة فهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والعقل الفعال ... ، ولكن تكون أفعال أهلها

(١٦) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

أفعال المدن الجاهلة » • بمعنى أن أهل المدينة الفاسقة يقولون ويعلمون ويعتقدون ما هو حق ولكنهم لا يعملون به •

(جـ) **المدينة المتبدلة** : وهى مدينة كانت فاضلة ثم أصابها تيارات شاذه وانحرافات ، فاستحال أهلها الى غير أفاضل ، يقول الفارابى « والمدينة المتبدلة هى التى كانت أراؤها وأفعالها فى القديم أراء المدينة الفاضلة ، غير انها تبدلت فدخلت آراء غير تلك ، واستحالت أفعالها الى غير ذلك » •

(د) **المدينة الضالة** : وهى المدينة التى يسودها الضلال والخداع والغرور • فأهلها لا يعتقدون فى الله • بل أنهم يذهبون الى أن الله والعقل الفعال من ضمن الأفكار الفاسدة •

(هـ) **النوابت** : والمدن السابقة ليست وحدها هى التى تضاد المدينة الفاضلة ، انما هناك نوابت فى المدن الفاضلة ، وفى غيرها من المدن ، يقول الفارابى ••• « فان النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطه أو الشوك النابت بين الزرع ، أو سائر الحشائش الغير نافعة أو الضارة بالزرع (١٧) • تمتص عرق المجتمع دون أن يكون فيها فائدة » فكان مجتمع النوابت ما هو الا مجتمع الجريمة الذى يحوى البغاه والقتله وقطاع الطرق واللصوص وكل من يعيشون على امتصاص دماء أفراد المجتمع والحاق الأذى بهم •

– وبعد أن استعرضنا فلسفة الفارابى الاجتماعية ، يجب أن ننظر اليه نظرة تقيمية ، فمن المؤكد أن أراء الفارابى يغلب عليها الطابع اليوتوبى ، فقد اتجه وجهة مثالية صرفة فى نظريته السياسية ، وبلغ اتجاهه المثالى مبلغا جعل استحالة تطبيقه أمرا واضحا للعيان • وهذا مادعا الكثير من المفكرين الى أن يقرر أن فلسفة الفارابى السياسية تعد فكرا خالصا خلوا من أى تطبيق • أى من الصعوبة البالغة تطبيق أفكاره على مجتمع أو دولة ما • ولعل الذى دعا الفارابى الى المغالاة فى الاتجاه المثالى هو ذلك الواقع المضطرب الذى ساد العصر الذى عاش فيه • فقد كان عصر الفارابى أكثر عصور الدولة الاسلامية اضطرابا وفتنة وشقاقا ، كما عاصر الثورات والفتن

---

(١٧) حنا الفاخورى وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية مرجع سابق ص ١٤٩ .

الدينية والشعوبية والثقافية والسياسية في مجتمعه مما جعله يتسامى عن هذا الواقع المضطرب ، ويحلق في سماء مثالية (١٨) ٠

وقد يكون اتجاه الفارابى المثالى نابعا من تأثره بأفلاطون ، فأفلاطون فليسوف مثالى ٠ ولقد أخذ الفارابى عن أفلاطون فكرة الحاكم الفيلسوف ، والسمات التى يجب أن يتخلى بهـــا الحــاكم ٠ كما تأثــر أيضـــا بارسطو فيما يتعلق بفكرة العقل الفعال ٠ ولكن الفارابى وصل الى ذروة الفكر اليوتوبى حين تصور أن الحاكم يجب أن يزود بشرط روحى عزيز المنال فمن ذا الذى يستطيع أن يصير فكرا خالصـــا ويرقى الى عالم المعقـــولات ويتحد به ؟ ٠

أما ما يتعلق بتقسيم الفارابى للمدن الى فاضلة وغير فاضلة فيتضح لنا تداخل العوامل الدينية فى هذا التقسيم ، ذلك أن المدينة الفاضلة ، لايمكن تصورها الا فى السياق الزمنى لظهور الاسلام ، أى فى عصر الدعوة الاسلامية ، وعلى هذا نكون أضدادها فى خلال نفس العصر الاسلامى أى مدن قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال (١٩) ٠

واذا كان الفارابى أبرز فلاسفة الاتجـاه اليوتوبى ، فهنـاك أيضـــا ابن باجه الذى حذا حذو الفارابى فجات آراؤه الاجتماعية ذات طابع يوتوبى ٠ والدارسى لاراء ابن باجة يجده قد تأثر بأراء الفارابى تأثرا واضحا وظهر هذا فى تقسيمه المدن ، فقد قسمها بنفس الصورة التى اتبعها الفارابى ، وذهب ابن باجه الى أن المدن الفاضلة هى التى يسودها المحبة والفضيلة والصـدق والنظافة ، وبذلك فاهل المدينة الفاضلة لا يحتاجون الى قاض أو طبيب ٠

أما المدن غير الفاضلة فهى التى يغلب عليها حب الشهوات والملـــذات الجسمانية ٠ ويبدو التأثر الواضح بأراء الفارابى ٠

ومما لاشك فيه أن الغرض الفذ المسيطر على أصحاب هذا الاتجاه هـــو وضع لبنات مدينة فاضلة ترتكز بصـفة اساسية على الفضـــيلة ، وتحقق لمواطنيها العدالة والسعادة عن طريق التربية الفاضلة ٠ فكان أصحاب هـذا الاتجاه مصلحون اجتماعيون أرادوا أن يرسموا لذوى الشأن تصميمات لمدن

---

(١٨) محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسى فى الاسلام ، مرجع ســـابق ص ٢٧٣ ٠

(١٩) المرجع السابق ص ٢٧٥ ٠

فاضلة مخططه وفق أرائهم الخاصة عن طبيعة الحيـاة الاجتمـاعية ونظمها والقائمين عليها • وقد تاثر أصحاب هذا الاتجاه بالفلسفة اليونانية مـع تاثرهم بالفكر الاسلامى ، ولكن جاءت دراساتهم فى هذا الصدد بعيدة عـن الموضوعية مع صعوبة تطبيق أرائهم فى الواقع الاجتماعى •

ثانيا المدخل الاخلاقى الاجتماعى :

يذهب انصار هذا الاتجاه الى أن الأخلاق هى ركيزة الحياة الاجتماعية ، والفرد فى طبيعته كائن اخلاقى ـ هكذا زودته الطبيعة الالهية وأودعت فى ذاته كل القدرات والاستعدادات الكامنة التى تمكنه من أن يعيش سعيدا متى وجدت التنشئة الاجتماعية الصالحة ، كما يرون أن الرقى الذاتى هو أساس الرقى الاجتمـــاعى •

ولايقصد أصحاب هذا الاتجاه بالأخلاق ، الأخلاق الفلسفية التى تدور حولها فلسفة أفلاطون وأرسطو فى الفضيلة والرذيلة واللذة والالم والخير والشر والكمال وما الى ذلك من المباحث الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنهم يقصدون الأخلاق والقيم الاجتماعية وان اختلفوا ـ فى مقولات هذه القيم • ومع حرصهم على هذا المضمون الاجتماعى لمفهوم الأخلاق ، غير انهم لم يستطيعوا بحسب طبيعة العصر الذى نشئوا فيـه وبحسب الثقافات المسيطرة وتكوينهم الفكرى أن يتجردوا الى قدر ما من الاتجاهات التيولوجية والفلسـفية السـائدة فى عصرهـم •

ويعتبر « أخوان الصفا » و « ابن مسكويه » من أبرز رواد هذا لاتجاه الأخـلاقى •

١ ـ اخـوان الصـفا :

نشأ اخوان الصفا فى البصرة فى مطلع القرن الهجرى الرابع ، وكانوا يشكلون جماعة سرية من أهل الفكر المتحررين ، غايتهم كما يقولون صـلاح الدين والدنيا والتوفيق بين مختلف المدارس الفلسفية وبناء المجتمـع بناء أخلاقيا يرتكز على الفضيلة وتحقيق المساواة والمثل العليا ، وقد نظر أخوان الصفا الى النزاع الاجتماعى والسياسى على انه راجع الى تعـدد الأديـان والمـذاهب الدينيـة ، فأحبـوا أن يصيغـوا أو يصـبوا جميع تلك الخلافـات فى مذهب واحـد مشتمل على مبادىء مأخوذة من جميع الأديان •

وقد ترك أخوان الصفا واحدا وخمسين رسالة ، وقسموا هذه الرسائل أربعة أقســام فى كما يأتى :

١ ـ الرسائل الرياضية التعليمية ٠
٢ ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية ٠
٣ ـ الرسائل النفســية العقلية ٠
٤ ـ الرســائل الدينيــة ٠

وكان لأخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » وهى موجــز لرسائلهم مقتصره على الغايات الاساسية من غير ذكر لتفاصيل العلوم والمعارف التى كانوا قد ذكروها منفصلة فى الرسائل الاخرى ٠

وتكمن قيمة رسائل أخوان الصفا فى انها تعتبر سجلا فكريا وثقافيــا يعتز به التراث الاسلامى ، لانها تصور لنا الحياة العقلية حتى عهدهم ، وتضم الأراء الفلسفية والنظريات والمذاهب ومبلغ انكاسها على حياة المجتمع الاسلامى ومظاهر سلوك أفراده ، ومدى تاثيرها فى الانقســامات المذهبيــة والطائفية والاجتماعية هذا الى انها تعتبر من المحاولات الرائدة لتثقيف العــامة بمختلف فنون العلم وفروع الفلسفة ٠

ونشير الى الوان من التفكير الاجتماعى عند أخوان الصفا :

ـــ المجتمع والدولــة :

يعرض لخوان الصفا تحليل حقيقة المجتمع ٠ فهو من صنع الطبيعــة ، بناء طبيعى مؤلف من طبقات متفاوته ، وهذا التفادوت الطبقى طبيعى ويؤكده الواقع الاجتماعى ، فقد ورث الأفراد هذه الطبقية منذ الولادة ، بعضهم من سلالة الملوك والأمراء ، وبعضهم من ابناء الثراء والتجار ، والبعض الآخر من أصلاب الفقراء (٢٠) ٠ ولهذا التفاوت الطبقى حكمته ووظيفته ٠ فالانســان لايستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ولا يحسن الا أداء مازود به طبيعيا٠ فالتفاوت والتمايز الطبقى ركيزة أساسية لتقسيم الأعمال وتنويع الوظائف والاختصاصات الاجتماعية ٠ وفى هذا الصدد تبدو أهمية التعاون ووظيفتــه الاخلاقية ، فمتى تعاونت الطبقات وأحسنت أداء ما أهلت له ، تحقق التكامل

(٢٠) أنظر عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سـابق ، ص ٣٠٨ ٠

الوظيفى والاخلاقى فى حياة المجتمع واتجه المجتمع الى تحقيق السعادة الكلية ٠

والناس فى المجتمع لأبد لهم من ملك يقيم سنة الدين والاحكام بينهم ٠ من ذلك تنشأ الدولة ٠ والدين والدولة عندهم لا يفترقان الا أن للدين أفضل لان الدولة اقيمت من أجل أقامة أحكام الدين والحفاظ على أخلاقياته ٠ فهى من طبيعة أخلاقية ولابد من أن ترتكز على الاخلاق ٠

والدولة ، عند أخوان الصفا تمر بأدوار رتيبة : « فلكل دولة لها وقت تبتدىء به وغاية اليها ترتقى ٠ وحد اليه تنتهى ٠ فاذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع الى الانحطاط والنقصان وبدأ فى أهلها الخذلان ، واستأنف فى الاخرين شيىء من القوة والنشاط ٠

ومن الدول ما تعمل للخير ، ومنها تعمل للشر (الفكره المسيحيه ، مدينة الله ومدينة الأرض) ، ودولة أهل الخير قوامها الأخلاق والمحبة والتعاون والأخوة ووحدة القصد والهدف ٠ اما مدينة الشر فترتكز على الصراعات والسلبيات والعلاقات الهدامة ٠

ـ الأسرة :

وينتقلون من دراسة المجتمع الكبير الى دراسة المجتمع الصغير وهو الأسرة ٠ ويقررون تفاضل عناصرها ٠ فالرجل سيد الأسرة ودعامتها وحاميها ٠ أما المرأة فهى أقل مكانا من الرجل ولها وظيفتان ٠ ان يستمر الانجاب لبقاء النوع ، وأن تكون زوجة لمن لا يستطيع أن يتعفف ٠

والتربية عند أخوان الصفا تتأثر بالبيئة الاجتماعية فالطفل يقلد الذين ينشأ بينهم ، ولذلك يبرر أن الاسرة يجب أن يشع فيها جو أخلاقى حتى يتشبع الشىء بالقيم الأخلاقية فى محيط الأسرة ٠

ويرى أخوان الصفا أن غاية العلم طلب السعادة فى الآخرة وصحة معرفة الله وأمور الدين فى الدنيا ٠

ـ الأخلاق :

يقسم أخوان الصفا الأخلاق الى قسمين :

ـ قسم موروث ٠

ـ قسم مكتسب ٠

وتتأثر الأخلاق الموروثة بعوامل ثلاثة :

١ ـ تأثير الكواكب على الجنين قبل الولادة · ولذلك ينسب كل فرد الى نجم او كوكب معين بحسب تاريخ ميلاده ·

٢ ـ التكوين البيولوجي ونسبة العناصر الداخلة فيه (الأمزجة والطبائع).

٣ ـ التأثير البيىء ، أى تأثير البيئة الطبيعية على الانسان ، لأن اخلاق البشر تختلف باختلاف البيئة الجغرافية · فسكان السواحل تختلف طباعهم عن سكان الصحراء وكذلك عن سكان المدن والعواصم ·

أما القسم الأخير وهو الأخلاق المكتسبة ، فانها تتعلم كما يتعلم اي فن لأن الانسان قابل لتعلم جميع للخصال محمودها ومذمومها · وهذه الأخلاقيات قابلة للتغير والتبدل · لان الانسان كثير التلون وأحوال الحياة لاتثبت على حال · ويستطيع الانسان أن ينتقل من خلق محمود الى آخر مذموم وبالعكس · والأخلاق الموروثة أصعب تطويعا لعوامل التغير والتبدل من الأخلاق المكتسبة ·

وأخذ أخوان الصفا عن سقراط أن الأخلاق معروفة بالعقل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ويعرف الجميل ويأمر به ·

ثم نظر أخوان الصفا الى الخير نظرة مطلقة من كل نفع عاجل أو آجل أى لابد من فعل الخير للخير ·

وتقدم رسائل أخوان الصفا طائفة من النصائح والوصايا تنطوى على أسمى القيم الأخلاقية فى نطاق العلاقات الاجتماعية ومظاهر السلوك الجمعى « ٠٠ ـ فتكون أخلاقك راضية · وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة · تؤدى الأمانة الى اهلها وتزعى حق من استرعاك حقها وتحسن مجاورة جارك ٠٠ » هذا عرض لأهم قسمات الفكر الأخلاقى عند أخوان اصفا : ثم نشير الى أراء ابن مسكويه ، فهو لايقل شأنا عن أخوان الصفا فى مبلغ تمثيله لهذا الاتجاه الأخلاقى فى الفكر الاسلامى ·

٢ ـ ابن مسكويه :

هو ابو على ابن مسكويه كان طبيبا وعالما أخلاقيا ، له عديد من الكتب (الفطلفى والفوز الصغير ، وتهذيب الاخلاق · وقو اهتم ابن مسكويه بدراسة

الأخلاق ووضع أصولها بحيث انه جعل منها جوهر الحياة الاجتماعية ، كلها ، نبدأ بعرض أرائه فى الاخلاق قبل الحديث عن أرائه الاجتماعية ·

ـــ الأخـــــلاق :

يذهب ابن مسكويه اى أن غاية الأخلاق أن تصـــدر الأفعال عنها جميلة بلا كلفه ولكن بصناعة وترتيب تعليمى · أى بفهم لما نفعل ولأسباب ما نفعل · والأخلاق تابعه للنفس لا للجسد ، ولا يمكن أن تحصل الفضائل فينا الا بعـد ازالة الرذائل من النفس (٢١) ·

والفضائل عند ابن مسكوية أربعة ·· العفة والشـجاعة والسخاء والعدالة · والانسان يتعلم الفضائل أما من التشبه بالطبيعة · أو من الشريعة التى تقوم الاطفال وتعلمهم الاخلاق المرضـية · أو بالتقليد من الابوين ·· والناس متفاوتون فى الاستعداد لقبول الآداب ·كما أن الاخلاق قابلة للتغير ·

ويفرق ابن مسكويه بين الخير والسعادة · فالخير عام للجميع ، أمـا السعادة فانها حالة خاصة تختلف بين انسان ولنسان · وعلى الانسان ان يفعل الخير نفسه ، لاالينال به أمرا ، ولاتتم الخيرات للناس الا بتعاونهم ·

ـــ أراؤه فى نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية :

يذهب ابن مسكويه فى تحليله نشـأة المجتمع والحياة الاجتمـاعية الى القول بأن « خاصية الاجتماعية » من طبيعة خلقية وترتكز فى قوامها عـلى قيم اخلاقية أهمها التعاون والمحبة والصداقة ، فلايستقيم أمر المجتمع الا اذا ارتكز على هذه القيم · وهى بدورها ظواهر اجتماعية لا تتحرك آلتها الا فى غمرة الحياة الاجتماعيـــة ·

ويركز ابن مسكويه على التعاون بين أفراد المجتمع ويقول فى هـــذا الصدد : « فيكون اذن كل واحد فى المجتمع بمنزله عضو من أعضاء البدن ، وقوام الانسان بتمام أعضاء بدنه » ·

(وتظهر فكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن العضوى) ·

ويجمل ابن مسكويه العوامل التى تؤدى الى تحقيق التضامن والتماسك داخل المجتمع فى عاملين :

---

(٢١) أنظر عمر فروخ ، مرجع سابق ص ٢٤٦ ·

١ ـ شعائر الديانة الاسلامية التى ترمى الى تقوية الشعور بالاجتماعية كايجاب الاجتماع فى المساجد وتفضيل صلاة الجماعة على صـــلاة الفرد ٠ وكذلك صلاة الجمعة والعيدين ـ وهذه كلها أمور توثق أواصر المحبة الاجتماعية٠

ويطوع ابن مسكوية السلوك الدينى لخدمة القضايا الاخلاقية فالصلاة الجماعية ليست الا توثيقا لمعانى التعاون والأخاء والمحبة وتقويم الشـعور بالجمعية ٠ وينظر الى الدين باعتباره رياضة خلقية للنفوس الأدميـــة ٠ وبفضل هذه الرياضة تتأصل القيم ويزداد الفرد معرفة لذاته والذات الكلية التى صدرت عنها هذه القيم ٠

٢ ـ أما العامل الثانى الذى يحقق التضامن والتماسك داخل المجتمع فهو يتمثل فى العدالة ٠ فالحياة الاجتماعية فى نظر ابن مسكويه ، ترتكز على العدالة باعتبار أن العدالة هى السبيل الى المساواة ، ترتكز ، أساسا عـلى الصداقة والالفة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ٠

ويشرح ابن مسكويه العوامل الاجتماعية التى تســـاعد على تحقيـق العدالة وأهمهـا ٠

١ ـ تنظيم سياسة التعامل من حيث المعاملات النقـدية وشئون البيع والشراء والمكـافآت وتوزيع عـادل للأجـر ٠ وكل ما من شـــأنه تحقيـق » العـدل المدنى « ٠

٢ ـ اقامة الحكم الصالح : لأن الحاكم العادل هو الذى يحسن استغلال قوة القانون ومظاهر السـلطة حيث ينبغى أن تـؤدى الى تحقيق العـدل ولا يجاوز حدود الشرع وطبيعة العـــلاقات الاجتمـاعية « فهو عـدل ناطـق ، لان منطوقة هو القانون المشروع »

٣ ـ قوانين الله (سبحانه وتعالى) وارادته تتمثل فيما أنزله سبحانه من أوامر ونواه جاءت الشرائع ٠ وقوانين الله هى أكمل القوانين ، ولهذا وجب أن يخضـع له الحاكم فى تشريعة ٠

وفى ضوء ما تقدم نعتبر العدالة ضرورة اجتماعية يجب أن يلتـزم بتحقيقها الحاكم والرعية على السواء ، وأن يلتزم بها الأفراد فى معاملتـهم وعلاقاتهـم ٠

والعدالة عنصر أكيد للغيرية وسيادة النظام والاستقرار الاجتماعي ومتى تحققت العدالة تحقق الكمال الاسمى للفضيلة الاخلاقية ٠

ودراسة ابن مسكويه « للعدالة » ادت به الى دراسة العوامل الاجتماعية المقابلة التى تؤدى الى انعدام التكامل والتضامن داخل المجتمع ويلخصها فيما يأتى :

عدم احترام الشرائع السماوية ، والقوانين المدنية ، وعدم الاستجابة لأوامر الحاكم العادل ، وفساد الحكم ، وانحلال القيم مما يؤدى الى اضطراب العلاقات وانهيار ضوابط المعاملات ، وزيادة أسباب عدم المساواة ـ هذه كلها متغيرات اجتماعية تؤدى الى انعدام التوازن والتكامل وظهور الصراعات داخل المجتمع ٠

وغنى عن البيان أن دراسة ابن مسكويه لهذه العوامل يدل على انه لمس بعمق الاسباب التى تشكل خلفية قيام الثورات الاجتماعية والصراعات الطبقية ٠

ثالثا : المدخل الأنثروبولوجى. Anthropology Approach.

أشرنا فيما سبق الى أن الاسلام انتشر انتشارا واسعا لم يشهده دين سابق وسيطر على معظم أجزاء العالم المعروف ووصلت الدولة العربية الاسلامية الى حظ وفير من التكوين السياسى والنظم الاجتماعية والرقى الثقافى والحضارى ٠

ومن ثم أملت ظروف الأمر الواقع ، ضرورة التعرف على هذه الأقاليم التى دخلها الاسلام ونشر فيها دينه ولغته ، من جميع النواحى الجغرافية والاجتماعية والسلالية ، لان هذه المعرفة ضرورية لتحقيق الوحدة الاسلامية والابقاء على ما وصل اليه الاسلام من سرعة الانتشار كما انها ضرورية للتعرف على حاجات هذه الشعوب حتى يمكن ضمان ولائها فى نطاق الوحدة ، والوقوف على فلسفاتها ولغاتها واصول سلالاتها وقيمها وعاداتها وطقوسها ومقاييسها فى الحكم على الاشياء ، وفنونها حتى يمكن ترشيد ما يمكن ترشيده فى حدود القوالب الاسلامية ، وحتى يمكن تطوير الأطر العامة للقوانين والتشريعات فى مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية ٠

وقد بلغت سماحة الاسلام الى حد أنه لم يتدخل تدخلا مباشرا فى كل كبيرة وصغيرة بصدد التشريع ونظم الادارة وشئون المعاملات وقوالب العمل التى جرى العرف عليها فى البلاد التى دخلها ونشر فيها رسالته ، لقد بلغت سماحة الاسلام بأنه اقتصر على الاحكام العامة والقضايا الاساسية والاطر التى تحدد هياكل التنظيمات العامة • وترك الحواشى والجزيئيات ما دامت لا تتعارض فى شىء كثيرة مع المعطيات الأساسية لكتاب الله • بمعنى أن القوالب المنظمة لشئون الدولة الاسلامية كانت مرنة وامتازت بحركية وليس فيما جمود • ولذلك لم يجد الحاكم المسلم أى مشقة فى تطويع شعوب المنطقة للنظم والقوانين الاسلامية ، بل على بنقيض المنتظر يشير التاريخ من واقع الوثائق الى الاستجابة الفياضة والسيولة الاجتماعية المنقطعة النظير والاجتماع العام الذى لم يشهده التاريخ حضارة انسانية أخرى • فقد حظى الاسلام بكل هذا من قبل الشعوب التى دخلها ونشر فيها تعاليمه • ولعل بعض هذا يرجع الى تلك الحركة العلمية الرائدة التى أشرنا اليها وهى قيام طوائف من المفكرين والعلماء والرحالة بدراسة هذه الشعوب دراسة وصفية تحليلية • ففى هذه الدراسة كشف الرؤيا عن الخمائر التى تفتعل فى مجتمعاتها والديناميات المؤثرة فيها والمحركات التى بلغت أهم الادوار فى حياتها •

وقد حدث فى صدر العصور الحديثة شىء شبيه لما نحن بصدد الحديث عنه . وقامت حركة علمية واسعة النطاق عندما اكتشفت الامريكتين واستراليا ، وقويت حركة الكشف الجغرافى فى افريقيا • وساند الاستعمار هذه الحركة لكى يستفيد من محصلاتها ويضع قدميه فى أغنى الأقاليم ثروة طبيعية وبشرية وأفضلها استراتيجية • فكان يبعث بالمبشرين والرحالة المبشرين والعلماء لكى يقوموا بجمع المعلومات عن هذه البلاد ويدرسوا أحوال الشعوب وظواهر حياتهم ونظمهم الدينية والطقوس والشعائر التى يزاولونها ويتعرفون على عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم وأساليب الحكم والادارة • لان فهم هذه الأشياء ضرورى لوضع ورسم أفضل السياسات والنظم للسيطرة عليها ودوام خضوعها لأمرتهم • وقد شجعت الجده والطرافه فى هذه الدراسات طوائف كثيرة من العلماء الذين قادوا فى العصر الحديث الحركة العلمية فى ميدان علوم الاثنولوجيا والانتربولوجيا وقدموا لنا صورة حية وصفية

وتحليلية للنظم البدائية وما كان سائدا عند القبائل والشعوب التاريخيـــة القديمة كدراسة (تيلور ووسترمارك وماليونفسكى ورادكليف براون) ٠

هذه اللفتة المقارنة تدلنا على أن العــرب كانوا سابقين فى القيـــام بدراسات اثنوجرافية وانثروبولوجية ، وينسب اليهم دعائم الفضل فى السبق الى هذا اللون من الدراسة التى ظن المحدثون من الدارســـين انهم أول من ولجوا أبوابه ٠

ويمكننا أن نميز بين رجال هذ الاتجاه طائفتين :

الأولى : علماء ومستشارون سياسيون وثقافيون كان الخلفاء والحكام يبعثون بهم بصفة رسمية الى بلاد محدده ليقوموا بدراســة عملية وصـفية وتحليلية للانتفاع بمحصولات هذه الدراسة فى الفن الســياسى وممارســة الســـلطة ٠

الثانية : مؤرخون ورحالة من الهواه والراغبين فى حب الاستطلاع وفى كتابة التاريخ وسرد الاخبار عن غيرهم من الشعوب ، وهؤلاء مولعون بالأسفار الطويلة . وتركوا لنا ثروة ثقافية وحضارية وعلمية عن البلاد التى زاروها ٠

ومن أشهر علماء الطائفة الأولى « أحمد بن فضلان » الذى أرسله الخليفة المقتدر عام ٩١٢ م فى أسفار الى بلغاريا وما جاورها من اقاليم صقلية وقــام بدراسات سلالية ولغوية واجتمـاعية ، وينسب اليه الفضــل فى نشر الدين الاسلامى واللغة العربية فى هذه الأقاليم ٠

وتعتبر دراسة «**البيرونى**» خير مثال لعلماء الطائفة الثانية ٠

كان البيرونى من أعظم العلماء : فيلسوفا ورياضيا وفلكيا وجغرافيا ورحالة ، وله كتب كثيرة منها (الأثار الباقية عن القرون الخالية ، الصيدلة فى الطب ، لقانون المسعودى (فى الفلك) ـ التفهم فى صناعة التنجيم ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مردولة) ويتضح جهده الأنثر وبولوجى فى الكتاب الاخير ٠ فالبيرونى يعتبر بحـق عالـم انثربولوجى ، فقــد ســمع الكثير عن الهنــد وتعلم اللغة السنسكريتية ، وأراد أن يتاكد من كل ما سمعه وقــرأه عن عجائب الهند ، فقصد الهند واقام بين أهلها عشرات من السنين وتعــلم لغاتهم وتفاعل معهم واطلع على كتبهم وتعــرف على دينهم وعلى تفاصــيل

حياتهم ووقف على أسرارهم ، وتمثل حضارتهم أى أنه قام بما نطلق عليه الآن الدراسة الحقلية • نضيف الى ذلك أنه كان على معرفة جيدة ، بصفة غير مباشرة بعادات المجتمع الهندى عن طريق الكتب •

وقد خرج البيرونى من دراسته الانثربولوجية للمجتمع الهندى بحقائق قيمة منهـا :

١ ـ أنه عقد مقارنة بين اللغة الهندية والعـربية ، ويلاحظ أن اللغـة الهندية واسعة مثل اللغة العربية حيث يسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، ويقسم اللغة الهندية الى كلام دارج مبتذل يستخدمه السـوقة والى مضمـون فصيح يتعلق بدقائق النحو لا يرجع اليه الا الخاصة • ثم يذكر انها تتركب من حروف مختلفة مخارجها عن مخارج الحروف العربية كما تختلف أيضا من حيث الشكل وطريقة الكتابة فالهنود يبتدئون الكتابة من اليسار الى اليمين على عكس الخط العربى (٢٢) •

٢ ـ وصف البيرونى المجتمع الهندى وبناءه ونظمه الدينية والقضائية والأسرية وانماطه الثقافية ، وعلل كثيرا من الظواهر السائدة وقارن بينهـا وبين ما يشابهها عند اليونان والفرس والعرب وتتبع تطورها وأرجعها الى أصلها • وقد حاول استخـلاص بعض التعميمات فأرجع النظـام الطبقى الى السياسة ورسوخه الى الدين • كما أرجع اختلاف الأمم الى الاختـلاف فى الظروف الاجتماعية العامة كالدين واللغـة والسـياسة والعادات • والبيرونى لم يغفل ربط الظواهر بعضها ببعض فقد ربط بين انغلاق المجتمع الهندى عن الشعوب الأخرى نتيجة لاختلاف اللغة والعادات وبما يعتقده الهنـود فى سمو جنسهم عن بقية الأجناس •

٣ ـ يعرض البيرونى للسنن الاجتماعية فى الهند ، ويحدد هذه السنن الاجتماعية بكونها قواعد تنظم السلوك الفردى والجمعى فى مجتمع معـين ولها خاصة الجزاء المادى أو الأدبى ، فهذه السـنن تتمثل فيها وسـائل الضبط والسلطة فى المجتمع ، وهى متعددة منها الدين والعادات والعرف والتقـاليـد والقانون والذوق العام والرأى العام وما الى ذلك من قواعد الآداب والسلوك •

وقد حاول البيرونى فى معالجته للسنن لاجتماعية فى الهند أن يربـط

---

(٢٢) انظر : احمد الخشـاب ، التفكير الاجتماعى ، والمعارف ، ١٩٧٠ ص ٢٢٨ •

بينها وبين البناء الاجتماعى ولاحظ أن كل القواعد التى تنظم الحياة الاجتماعية التى عاصرها فى الهند كانت صادرة عن الدين وهذه الحقيقة أكدها المعاصرون أيضا فالدين هو القاعدة الأساسية التى كان يقوم عليها النشاط الاجتماعى فى الهند ٠

٤ ـ تحدث البيرونى عن البناء الاجتماعى فى الهند ، وعقد فصلا بعنوان « فى ذكر الطبقات التى يسمونها الوانا ومادونها (٢٣) » تكلم فيه عن بناء المجتمع الهندى ، فقرر انه مجتمع يسود فيه النظام الطبقى المغلق ، فذكر عدد الطبقات وخصائص كل منها ووظائفها ، وأصل النظام الطبقى والغاية منه ٠

وذهب البيرونى الى أن عدد الطبقات فى الهند أربعة وتشتمل كل طبقة على شرائح عديدة متدرجة ٠

ومما يجب ذكرة أن النتائج التى توصل اليها البيرونى من دراسته للبناء الاجتماعى الهندى لا تختلف كثيرا عن النتائج التى توصل اليها الأنثروبولوجيون المعاصرون من دراستهم لنفس المجتمع ٠

٥ ـ تعرض البيرونى فى دراسته للدين ، وعرض لأهم عناصره ، فتناول المعتقدات ، وذهب الى أن الهنود يعتقدون فى وجود قوة لا تدرك بالحس وانما تعقلها النفس ويسمونها « ايشفر » وهى معبودهم الذى خلقهم وخلق الكون وهو يشبه الله عند المسلمين وينصف بصفاته ٠

ولا يقتصر البيرونى على ذكر اعتقاد الهنود فى الله وانما يتناول بالتفصيل عدة معتقدات أخرى مبنية على فلسفة روحية ولا هوتيه تتعلق بالموجودات العقلية والحسية ، وفى اعتقادهم فى الأرض والسماء ، وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بكل شئون الانسان فى الدنيا والاخرة وما يدور حولها من أساطير ، وقد اعتمد البيرونى فى الوصول الى معرفة هذه المعتقدات على النصوص من الكتب الشرعية والأساطير وملاحظاته المباشرة من معايشته لهذا المجتمع ٠

لاحظ البيرونى ظاهره عبادة الأصنام بين الهند وخاصة العامة ، ويوضح فى كتابه كيفية صناعة الأصنام عند الهنود والمادة التى يصنع

---

(٢٣) البيرونى ، (تحقيق ما للهند من مقوله فى العقل او مرذوله)

عنها كل صنم وأسباب اقامته • ويذكر البيرونى أن لهذه الأصـنام أماكن تقام فيها ويخصص خدم وسدنة لخـدمة كل صنم ، ويقـوم الناس لتـلك الأصـنام بطقوس مختـلفة تبلغ الى اراقـة دمائهم بـين ايديها تقربا اليها وحتى يحصلوا على رضائها ولتتوسط بينهم وبين مقدساتهم بما يعـود عليهم بالخير والثواب •

الاتجاه الانثربولوجى عند الآلوسى :

هو محمود شكرى الألوسى ، الأنثربولوجى العربى درس المجتمـع العربى وتحدث عن احـوال العـرب • وأشـار الى أثر الاسلام فى التغـير الاجتماعى ، وقد تضمنت دراسـات الأنثربولوجى الحـديث بعض العـادات التى انتشرت فى بلاد العرب وقضى عليها الاسلام وذكر منها :

(أ) الـوأد :

انتشرت ظاهرة وآد البنات عند قبائل عرب الجاهلية وأشـهر القبائل التى مارست هذه الظاهرة قبائل « طىء وكندة ، وربيعة » وكانت الطريقـة المتبعة فى الوأد ان تحفر حفرة عميقة وتقذف بالمولود الانثى فى هـذه الحفـرة ويهال على جسدها التراب وكانت مذاهب العرب مختلفة فى الوأد ، فمنهم من كان يئد البنات لمزيد من الغيرة ومخافة لحوق العار بهم •

ومنهم من كان يئد من البنات من كانت زرقاء اللون أو مشوهة الخلقة تشـاؤما منها لهذه الصفات ومنهم من كان يقتـل أولاده خشية الانفـاق وخـوف الفقـر •

ولكن حـدث تغير اجتماعى بعد ظهور الاسـلام ، فقد نزل قـول الله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشـية املاق نحن نرزقهم واياكم ان قتلهم كان خطـآ كبـيرا » •

وقال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون • واذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم • يتوارى من القـوم من سوء ما بشر به ايمسكه على هون أم يدسة فى التراب الاساء ما يحكمون » •

وبذلك نرى مدى التطـور والتغير الذى أحدثه الاسـلام اذ قضى على هذه العادة نهائيا وعلى المعتقدات الخاطئة التى كانت تسيطر على عقولهم •

(ب) الـزواج :

ويحدثنا الألوسى عن أشـكال من الزواج ، كانت مالوفة عنـد العرب فى الجاهلية ، نذكر منهـا زواج الاستبضـاع ، الذى كان بمقتضـاه يرسـل الزوج زوجته الى احد الكبراء المشهورين بالشجاعة والكرم ، رغبة منه فى ضمان نجابة نسلة ، ومنها زواج الرهط دون العشرة بأمرآة واحدة ، ينسب طفلهـا الى من يعينه العـراف ٠

وقد غـير الاسـلام ذلك ، فحرم كل هـذه الآنواع من الزواج ووضـع القواعد والأسس التى يمشى عليها العرب فى زواجهم ، ولذلك نجـد أن المجتمع العربى قد خضع للتغير الاجتماعى اثر ظهور الاسلام ٠

وقد أفاض الالوسى فى كتابة « بلوغ الأرب فى معرفة احوال العـرب » الحـديث عن بعض عـادات العـرب فى الجـاهلية مثل الميسر ، والاستقسـام بالأزلام ، والنسىء (٢٤) ولكن بظهور الاسلام قضى على هذه العـادات كمـا قضى على غيرها واحل محلها عادات سليمة او صالحة ٠

جـ ـ تكلم الالوسى عن انواع العلوم المختلفة التى عرفها عرب الجاهلية ومنها :

علم الانساب : وهو علم يتعـرف على أنسـاب الناس ، وقـد اهتـم العرب بهذا العلم اهتماما كبيرا ، لأن معرفته وضبطه نحقق الألفه والتعاطف ، فقد كان العرب قبائل متفرقة واحـزابا مختلفة فارادوا حفظ انسـابهم ليكونوا متظافرين بها وتحقق لهم التعاطف والألفة التى تعينهم على النصر على الأعداء ٠

ويقسم الألوسى الأنساب الى ثلاثة اقسام :

- قسم يشمل الأباء والأمهات والأجداد ٠
- قسم يشمل الأولاد والأحفاد ٠

وأما المناسبون فهم من عدا الأباء والأبناء ٠

وقد أكد الاسلام ضرورة قيـام على الانسـاب ٠ حتى يتمكن كل فـرد من معرفة نسبة ٠ وقد رتب الماوردى فى كتاب « الأحكام السلطانية » انساب العرب ست مرات وجعل طبقات انسابهم هى : شعب قبيلة ثم عمـارة ثم بطن ثم فخذة ثم فصيلة ٠

---

(٢٤) أنظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع فى.
احمد الخشاب ـ التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢٣ .

فالشعب النسب الأبعد مثل عدنان وقحطان وسمي شعب لأن القبائل تشعبت منه ـ ثم القبيلة وهى ما أنقسم فيه آنساب الشعب مثل ربيعة ومضر ، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها ـ ثم العمارة وهى ما انقسم فيه أنساب القبائل مثل قريش وكنانه ، ثم البطن وهى ما أنقسم فيه أنساب العمارة مثل بنى مناف وبنى مخزوم ـ ثم الفخذ وهو ما انقسم فيه أنساب البطن مثل بنى هاشم وبنى امية ثم الفصيلة وهى ما انقسم فيه انساب الفخذ مثل بنى طالب وبنى العباسى •

ـ علم القيافة والعيافة : ويذكر الألوسى ان علم القيافة له قسمان :

قيافة الأثر ويقال له العيافة ، وقيافة البشر أما العيافة فهو علم باحث فى تتبع الأقدام الخفاف والحوافر ، ونفع هذا العلم أنه يجد الفار من الناس والضال من الحيوانات وهو مرتبط بطبيعة العرب الاجتماعية وحياتهم فى الصحراء ، وقد برع العرب فى هذا العلم لدرجة انهم كانوا يفرقون بين قدم الشاب والشيخ وقدم الرجل والمرأة والبكر •

أما قيافة البشر فهى الاستدلال على اتحاد شخصية فى النسب والولادة بناء على شكل أعضاء الجسم •

ـ علم الفراسة : وهو الاستدلال بهيئة الانسان واشكاله ولونه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورزائله •

ـ علم الزجر والعيافة : وهو الاستدلال بأصوات الحيوانات وحركاتها وسائر أحوالها على الحوادث واستعلام الغائب •

واذا كنا عرضنا الى دراسة البيرونى والالوس بشىء من التفصيل ، فهناك أيضا العديد من الدراسات الأنثربولوجية القيمة التى يتضمنها الفكر الاسلامى ومنها :

ـ دراسة اليعقوبى صاحب كتاب السلوان الذى وصف فيه شعوب مصر وارمينيا والهند وقدم فى هذا الصدد مادة تنطوى على ظواهر وحقائق انثربولوجية جديرة بالتحليل •

ـ دراسة ابى الحسن المسعودى • الذى طاف ببلاد كثيرة وقام بدراسات جغرافية لا يزال لها أصالتها بالنسبة للعصر التى كتبت فيه • وتكلم عن الأجناس والسلالات وأعطى وصفا وتحليلا يعتبر مدخلا للدراسة الأنثربولوجية

وهو يعتبر من اقدم المفكرين العرب فى هذا الميدان • وهو صاحب الكتـــاب المشهور « مروج الذهب ومعادن الجوهر الذى الفه ٩٥٠ م •

ـ دراسة شمس الدين أبى عبد الله القدسى المعروف بالبشــارى وقد اتخذ بلاد الهند والسند ميدانا للدراسة والبحث ثم طــاف بمصر والأندلس وتون هذه الدراسة فى كتابه (أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم) •

ـ دراسة ابى القاسم بن حوقل • التى امتازت بحسن العرض ودقـة التحليل • ويعتبر كتابه (المسالك والممالك) مرجعا فى دراسة دولةالقرامطة وبخاصـــة الاتجـاهات التى مارســتها فى الاشتراكية والشــيوعية ونظمهـا الاجتماعية ، ولا تخلو هذه الدراسة من مقارنات سواء فى مجــال الســياسة او الاقتصاد • وقدم هذا العالم دراسات جغرافية كثيرة وكان يقرن دائما دراساته بخرائط تقرب الحقائق الى الأذهان وتزيدها توضيحا •

ـ الشريف الادريسى ، وهو عالم مغربى النشاة ومن علماء الخــرائط بصفة خاصة ، وصاحب مدرسة فى تصميمها • الف كتابه المشهور (نزهــة المشتاق فى اختراق الآفاق) • وقد اشتغل بنقــل التراث العربى الى أوروبــا ودعاه حكام صقلية ومدن ايطاليا وأسبانيا للاسهام فى نقل أعرق الكتب فى التراث الاسلامى العربى الى لغات بلادهم •

ـ دراسة ابن بطوطه • وهو يعتبر من أشهر الرحالة الدين طافوا بمعظم بلاد العالم المعروف فقد قام بأسفار استغرقت حوالى ثلاثين عاما متنقلا مــن الهند والسند وافغانستان والصين ، وزار مصر وشمال افريقيا • وقد دون ملاحظاته وتجــاربه فى كتابه المشــهور « تحفة الأقطــار فى غرائب الأمطــار ومصائب الاصفار • ورحلة ابن بطوطه معروفة جيدا فى التراث الاســلامى العربى بصفة خاصة وتراث الانسانية بصفة عامة ••

كانت هذه اشارات سريعة لبعض ما تركته المدرســة الانتربرلوجية الغربية من اثار علمية نفيسة افادت ميدان الدراسات الاجتماعية • لذلك تحتل هذه المدرسة أهمية بالغة فى تاريخ الفكر الاسلامى •

رابعا : المدخل الوضعى الواقعى — Empirical positive Approach

خير من يمثل هــذا الاتجاه فى النظرية السوسيولوجية الاســلامية هو العلامة ابن خلدون • فهو ينفرد دون مفكرى الاسلام بالاتجاه العلمى الواقعى

الذى يرتكز على دراسة حقائق الإجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية ٠

ولأبن خلدون وضع خاص فى تاريخ علم الاجتماع لأنه أول من نادى بضرورة انشاء علم مستقل لدراسة لعمران البشرى والاجتماع الانسانى ٠ وهذه نقطة هامة فى تاريخ العلوم الانسانية ٠ وسوف نعرض لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية باسهاب ونقف على أرائه الاجتماعية والاقتصادية ، والسياسية :

لمحة عن حياة ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون من أعظم مفكرى الثامن الهجرى من القرن الرابع عشر الميلادى عاش ما بين مايو ١٣٣٢ ، مارس ١٤٠٦ ٠

ولد فى تونس وتوفى فى القاهرة وقضى سنوات حياته فى نشاط دائم فتنقل فى أسفار عديدة ، وعمل فى ميادين متنوعه بين السياسة والادارة والقضاء ٠

وقد تاثر ابن خلدون فى نشاته بالبيئة العائلية (الأسرية) ، والمناخ الثقافى والاجتماعى المحيط به ٠

أما عن بيئته الأسرية : فقد نشأ وشب فى وسط أسرة تمتع أفرادها بالريادة العلمية والرياسة السياسية ، وكان من شان هذه البيئة العائلة أن تثبت فى نفس ابن خلدون نزعتين قويتين : حب الجاه والمنصب من ناحية ، وحب طلب العلم من ناحية أخرى ، وظلت النزعتان تؤثران فى نفس ابن خلدون طوال حياته ، وتجعلانه مترددا بين العلم والسياسة ٠

ولذلك يمكن تقسيم حياة ابن خلدون العلمية والفكرية الى أربع مراحل : (٢٥)

١ ــ المرحلة الأولى :

مرحلة النشاة وطلب العلم فى تونس ، وقد تتلمذ فى هذه المرحلة على أيدى علماء الأندلس ٠

٢ ــ المرحلة الثانية :

---

(٢٥) انظر : حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١١ ٠

مرحلة العمل فى الوظائف الادارية والكتـابية ، وخـوض غمار الحيـاة السياسة فى بلاد المغرب •

٣ ـ المرحلة الثالثة :

مرحلة الخلوة والتامل والتاليف فى قلعة ابن سلامة ، واستمرت أربـع سنوات ، تلتها فترة اطلاع فى مكتبات تونس واستمرت أيضا أربع سـنوات وكانت هذه المرحـلة هامة بالنسـبة لحيـاة ابن خلـدون وعكف فيها على البحث والدراسة •

٤ ـ مرحلة الاهتمام بالتدريس الى التدريس والقضـاء ، وفى هـذه المرحلة انصرف ابن خلدون عن العمل بالسياسة ، واتجه الى التفكير والتامل والتاليف ، وتقضى هذه الفترة فى مصر حتى وفاته •

وقد نشأ ابن خلدون فى عصر اتصف بالانحلال السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، حيث بدأ ظـل الدولة الاسـلامية يتقلص عن الأندلس وكـانت للثورات والفتن تعم شـمال أفريقيـا نتيجة للتقسيمات الاقليميـة وتفشى العصبيات النسبية ، هـذا بالاضافة الى ما تعرض له عرب المشرق من طغيان الأعاجـم •

أما الثقافة العربية فقد تاثر تبفساد الحكم وأصابها من التدهور مـا أصـاب جوانب المجتمع العربى الكبير •

فى هذا المناخ الملىء بالأحداث نشأ ابن خلدون وشق حيـاته العملية حيث تقلد وظيفة فى ديوان الكتابة وهو فى التاسعة من عمره ، ثم بـدأ جولاته فى المغرب ومكنته رحلاته أثناء توليته مناصبه السياسية من مشاهدة وقائع العمران عن كثب • وقد تاثر ابن خلدون فى اخلاص بالـغ بأحـوال العـرب وانقسامهم سواء فى المشرق أو المغرب ، وكان حزينا على أفول نجـم العـرب فى الأندلس ولذلك شغل ابن خلدون فى مقدمته الخـالدة بدراسـات تفيـد فى اصلاح أحوال المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الآمور • (٢٦) .

● هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع ؟

لا شك أن هذا التساؤل يشكل قضية دار حولها الجـدل بين منكـرى

---

(٢٦) أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ،

الغرب ومفكرى الشرق ، فمفكرى الغرب يرون أن كل من أوجيست كونت الفرنسى وفيكو الايطالى وكيتيليه البلجيكى احق بلقب مؤسس علم الاجتماع ومما لا شك فيه أن اهتمام كثير من الكتب الغربية بالحديث عن المدرسة الفرنسية ومكانتها فى تراث علم الاجتماع جعل الكثير يعتقدون أن أوجيست كونت هو أول من نادى بقيام علم الاجتماع ٠

ونحن كمفكرين شرقيين لكى نحسم هذه القضية بصورة علمية يجب أن نقدم كثيرا من الآسانيد والشواهد والدلائل التى لا يمكن انكارها والتى تثبت أن ابن خلدون هو أحق وبجدارة من كل منافسيه بلقب المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع وأول الأسانيد :

ان ابن خلدون له فضل السبق بالمناداه بقيام علم الاجتماع من حيث التوقيت الزمنى ، فقد نادى برآيه فى القرن الرابع عشر الميلادى ، بينما كونت الذى ينسب اليه فضل ارساء هذا العلم ، بشر برآيه فى القرن التاسع عشر الميلادى ٠

ثانيا : لقد راى ابن خلدون أن الدراسة الاجتماعية العلمية يمكن أن تتخذ من المجتمع الكبير معملا لتجارتها وابحاثها ، وهذا نفعله اليوم ٠ فالعاملون فى الحقل الاجتماعى يهتمون بضرورة التركيز على الدراسات الامبيريقية والدراسات التطبيقية ، وكما نعلم أن الدراسة الاجتماعية لها جانبين الجانب النظرى والجانب التطبيقى حيث أن كل منهما يساير الأخر لكى نصل الى نتائج صحيحة ٠

واذا كان مفكرنا العربى قد فطن الى الأسلوب العلمى للدراسة التجريبية بمفهومها الاجتماعى ، وهو نفس الأسلوب الذى يتبعه الدارسون والباحثون المعاصرون فى معالجتهم للظواهر الاجتماعية ، فهذا يعتبر سندا قويا للتدليل على عمق فكر ابن خلدون ٠

ثالثا الاسانيد : الأمر الذى يدعونا لاعتبار ابن خلدون مؤسسا حقيقيا لعلوم الاجتماع ، هو فهمه للواضح لرسالة العلم التى تتمثل فى الوصف ، التفسير ، التنبؤ ٠

وقد ذكر ابن خلدون ان غاية العلم هى التنبؤ ، فقد كان يرى أن

الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة ، الأمر الذى يجعلنا نستطيع أن نتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع فى المستقبل .

لقد فطن هذا العلامة العربى العظيم الى اهمية موضوع التنبؤ الاجتماعى ، هذا الموضوع الذى يشغل بال الدوائر العلمية والأكاديمية فى مختلف العلوم الانسانية والطبيعية فى الوقت الحاضر - وأصبحت تشكل الدراسات والبحوث فى هذا المجال مادة جديدة أطلق عليه المختصون علم المستقبل وان كان ابن خلدون لم يوضح لنا الأساليب والطرق التى يقوم عليها التنبؤ . ولكن يكفي أنه فطن - وهو يعيش فى القرن الرابع عشر الميلادى - الى أن رسالة العلم لا تقف عند حد الوصف والتفسير ، بل يجب أن تمتد الى التنبؤ بالقوانين التى تحكم الظواهر العلمة .

رابعاً : ان ابن خلدون كعالم اجتماعى كان شديد الثقة فى مبدأ جبرية الظواهر الاجتماعية .

وان كان هناك اتجاه خاطىء لدى الكثيرين فى أن دور كايم هو أول من نبة الى صفة الجبر الالزام التى تتصف بها الظواهر الاجتماعية ، ولكن للحقيقة أن ابن خلدون قد سبق دوركايم فى الاشارة الى هذه الصفة الجبرية التى تتسم بها الظواهر الاجتماعية ، فقد كان فى نظرة أن الوقائع الاجتماعية ليست نتيجة الصدفة البحتة أو انها خاضعة للأهواء والمصادفات ولكنها نتيجة قواعد وقوانين ثابتة وأن من الواجب على المهتمين بأمور المجتمع أن يكشفوا عن هذه القوانين . وهذا أساس من أسس علم الاجتماع الحديث .

خامس الأسانيد : قسم ابن خلدون مقدمته الى فصول يختص كل فصل منها بمعالجة جانب من جوانب علم الاجتماع ، ومما هو جدير بالذكر أن هناك تشابها كبيرا بين فصول المقدمة وبين فروع علم الاجتماع اليوم .

فقد أفرد فصلا فى مقدمته الحديث عن العمران البشرى بصفة عامة وهو ما يعادل علم الاجتماع العام الأن .

ثم خصص فصلا عالج فيه العمران البدوى ، وهو ما نطلق عليه الأن علم الاجتماع الريفى والبدوى .

وهناك فصل « أسماه بعلم العمران الحضرى ، وهو ما نطلق عليه الأن علم الاجتماع الحضرى .

وفى الفصل الثالث من المقدمة يتحدث ابن خلدون عن العلوم واكتسابها وتعليمها وهذا يعادل علم الاجتماع التربوى ٠

وهناك فصل فى المقدمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه). وهو ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع الصناعى ٠

ومما سبق نجد مقدمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه) الاجتماع اليوم ٠

سادسها : يدل منهج ابن خلدون فى دراسة الظواهر الاجتماعية على رسوخ قدمة فى البحث العلمى ، فهو يستخدم طريقة الملاحظة الشخصية لهذه الظواهر بالاضافة الى تعقبها تاريخيا ، فهو يرى أن دراسة وقائع العمران (والظواهر الاجتماعية) على هذا النحو تمكن الباحث من الكشف عما يحكمها من قوانين ٠

وليس هناك فى سلامة هذه الطريقة ومطابقتها لما يجرى عليه البحث الأن فى ميادين شتى من ميادين المعرفة ٠

من الاسهامات التى انفرد ابن خلدون بالسبق فيها اشارته الى نوعين من العمليات الاجتماعية التى فى المجتمع وتعنى بهما : اى ما نطلق عليه الآن بدراسة الوحدات الاجتماعية الكبرى Microsociology ودراسة الوحدات الاجتماعية الصغرى Macrosociology وأرى أن أعقب على هذا السرد العابر لعدد من الأسانيد التى تؤكد بصدق أحقية ابن خلدون بلقب المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع ، بالاشارة الى نماذج من الآراء التى وردت على لسان عدد من علماء الغرب التى تؤكد عظمة أراء ابن خلدون ٠

ويقول عالم الاجتماع جميلوفيتش :

« جاء عربى تقى قبل أوجبيست كونت ، بل قبل فيكو الذى أراد الايطاليون ان يجعلوا منه أول اجتماعى اوربيا ، فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن ، وأتى فى هذا الموضوع بأراء عميقة جعلت ما كتبه عبارة عما نسميه بعلم الاجتماع » ٠

ويقول العالم المؤرخ أرنولد توينبى « لقد توصل ابن خلدون الى فلسفة

التاريخ ، ويعد عمله هذا أعظم عمل أو تأليف أبدعه فكر فى أى زمان ومكان » (٢٧) •

ويذهب بارنز فى مؤلفه (مقدمة فى تاريخ الفكر الاجتماعى) « أن أفكار ابن خلدون تتقدم على كثيرين فى الشرق والغرب فقد نظر الى التاريخ كسلسلة من التغيرات الاجتماعية كما انه أكد على تداخل الظواهر الطبيعية مع الظواهر الاجتماعية » (٢٨) •

دراسة تحليلية لفكر ابن خلدون

قبل الحديث عن الأراء الاجتماعية لأبن خلدون ، يجب أن اشير الى الاسباب التى دعت ابن خلدون للتبشير بقيام علم العمران البشرى (علم الاجتماع) •

ونستطيع ان نجمل هذه الأسباب فيما يأتى :

أولا : عدم رضاء ابن خلدون عن شكل واسلوب الدراسات السابقة عليه :

سلك الباحثون من قبل ابن خلدون فى دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقا تختلف اختلافا جوهريا عن الطرق التى سلكها علماء الطبيعة والرياضة فى دراستهم لظواهر علومهم ، واتجهوا فى علاجها الى طرق غير علمية ولا تخضع لقوانين ، ولا تؤدى الى الكشف عن طبيعتها •

وترجع الطرق اتى سلكوها فى دراسة هذه الظواهر الى ثلاث طرق :

١ ـ **الطريقة التاريخية الخالصة** : التى يقتصر اصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هى عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شىء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها ، وقد اتبع هذا الاسلوب جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون ، ففى ثنايا دراستهم لمسائل التاريخ العام يتعرضون للحديث عن الظواهر الاجتماعية كنظم الأسرة والتربية واللغة وما الى ذلك فيصفون ما كانت عليه فى المجتمع الذى يدرسون تاريخه •

---

(٢٧) انظر أعمال مهرجان ابن خلدون •

(٢٨) Barnes, H.E., : An Introduction to the history of Sociology, Chicago : 1950.

٢ ـ **الطريقة الثانية :** هى طريقة الدعوة الى المبادىء التى تقررها الظواهر الاجتماعية ، وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وهذه هى الطريقة التى سلكها علماء الدين والخطابة .

٣ ـ **والطريقة الثالثة :** التى سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون فى دراسة الظواهر لاجتماعية هى التى يوجه أصحابها كل عنايتهم الى ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادىء المثالية التى يرتضيها كل منهم ، كما فعل (الفارابى) فى كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة) . فقد عمل هؤلاء فى بحوثهم على بيان ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع فى مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعا فاضلا .

ثانيا : رغبة ابن خلدون فى معالجة الظواهر الاجتماعية بصورة جديدة والنظر اليها من خلال منظور فكرى مغاير لما كان سائدا فى عصره .

ويقرر ابن خلدون أن كثيرا من المسائل التى يعالجها علم العمران قد تعرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الاخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة التى يعنيها ولا لنفس الغرض الذى يقصد اليه . فاذا كانت اصول الفقه مثلا قد تعرضت للمسائل التشريعية فانما كانت غايتها أن تشرح الأصول الفقهية ، ولكن لم يذهب أحد من السابقين الى شرح المسائل التشريعية على انها ظاهرة اجتماعية . واذا كانت المباحث السياسية والكلامية قد عرضت مسائل تتعلق بالخلافة وضرورة وجود الحكومة من حيث كونها نظاما دينيا ، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء الباحثين الى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها العميقة فى طبيعة الاجتماع الانسانى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفض ابن خلدون أن تدرس للظواهر الاجتماعية لمجرد وصفها أو لبيان ما ينبغى أن تكون عليه ، ولكن الذى يؤدى الى الكشف عن طبيعتها والأسس التى تقوم عليها والقوانين التى تخضع لها ، اى تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء وما الى ذلك من مسائل العلوم .

ثالثا : كان هناك اغراض يرغب ابن خلدون فى تحقيقها من خلال انشاء العلم ٠

اما فيما يتعلق بالأغراض فهى نوعان :

أغراض مباشرة وأغراض غير مباشرة (٢٩)

والأغراض المباشرة تتلخص فى أن ابن خلدون فقد شعر بأن الظواهر الاجتماعية يجب أن يختص بدراستها علم مستقل يحاول الكشف عن طبيعتها ووظائفها ويقف على القوانين التى تخضع لها ٠

وفى هذا يقول ابن خلدون : « وكان هذا علم مستقل بنفسه مانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماعى والانسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحق به من عوارض لذاته واحده بعد الأخرى ٠ وهذا شأن كل علم مستقل من العلوم وصفيا كان أو عقليا » (٣٠) ٠

وقسم ابن خلدون موضوع هذا العلم الى قسمين :

القسم الأول ويختص بدراسة بنية المجتمع ، وهى الدراسات التى تتناول ٠ دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر ، وتوزيع الأفراد على المساحة التى تشغلها والنظم التى تسير عليها المجتمعات فى هجرة افرادها وفى كثافتهم ، والمسائل التى تتعلق بتخطيط المدن والقرى ، وقيام الامصار والشروط التى تتعلق بمواقعها ومرافقها والوظائف التى تؤديها ٠ كما درس اصول المدنيات القديمة ٠ ومن هنا نرى أن هذا القسم ينطوى على ثلاث مباحث أساسية وهى المورفولوجيا ، والسكان ودراسة المدنيات القديمة ٠

القسم الثانى : يختص بدراسة النظم العمرانية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى ، ومن ذلك أنه درس النظم السياسية ٠ والنظم الاقتصادية ونظم التربية وعرض فى ثنايا دراساته الى بحث طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والأخلاقية والدينية واللغوية ٠

ومما لا شك فيه أن دراسته فى القسمين قد استوعبت معظم فروع علم الاجتماع وهو ما كان يهدف اليه ابن خلدون ٠

أما الأغراض غير المباشرة ٠ فتتلخص فى حرص ابن خلدون على تخليص

---

(٢٩) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ١٤٥.
(٣٠) انظر : انظر : المقدمة ص ٢٦٥ طبعة لجنة البيان العربى .

البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة ، فقد كان يؤلم ابن خلدون أن يرى الدراسة فى التاريخ تسير على طريقة فاسدة وأن كثيرا من الروايات التاريخية تتناقض مع الواقع ولا تتفق مع طبائع الاشياء ، وقد يذهب بعضها الى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى الى خوارق الطبيعة ٠

ورأى لبن خلدون أن هذا التصحيح يتم عن طريق انشاء علم جديد هو علم العمران حيث ينتفع بحقائق دراسته وما توصل اليه من قوانين فى تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه ٠ أى بمعنى أخر أن يكون هذا العلم الحديد أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون فى علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق ومالا يمكن أن يكون صادقا من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع ٠

وذلك أن ابن خلدون رأى أنه قد ترتب على جهل المؤرخين بالقوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ان حادوا عن جادة الصواب ، فسجلوا أخبارا تتنافى مع طبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الانسانى ٠

تفسير ابن خلدون نشأة المجتمع الانسانى

يرى ابن خلدون ان الاجتماع الانسانى أمر طبيعى وضرورى ، فالانسان مدنى بالطبع بمعنى انه لا يستطيع أن يعيش الا فى مجتمع ، ولا يبلغ كماله الا فى جماعة ٠ ذلك لان شعور الفرد برغبته فى الحياة الاجتماعية شعور فطرى يدفعه الى محاولة الاستئناس بأخيه الانسان ، كما أن نزعة حب الاحتماع بغيره تعتبر نزعة ارادية : الى جانب انها نزعة فطرية :

فالمجتمع فى نظر ابن خلدون شىء طبيعى ، وهو بهذه الصفة يخضع لقوانين عامة ، مثلة فى ذلك مثل الظواهر الفردية وظواهر الحياة فى الكائنات الحية ٠ ويحاول ابن خلدون ان يكشف عن العوامل التي تؤثر فى نشأة وتطور المجتمع وأيضا العوامل التى تعمل على ثباته واستقراره ٠ وقد حدد لنا العوامل التى ترجع اليها نشأة الحياة الاجتماعية فى ثلاثة : ــ

١ ــ الضرورة : وهذه الضرورة طبيعية غير أن لها مظهرين ٠ ضرورة اقتصادية ، لأن الفرد لا يستطيع أن يحصل على حاجاته الا بالاجتماع ، وضرورة دفاعية لأن الصراع الدائم بين البشر وبين الحيوانات المتوحشة أدى الى الاجتماع والتعاون للدفاع عن النفس ٠

٢ ـ الشعور الفطرى الذى زودت به الانسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية. فالانسان مزود بشعور فطرى تلقائى يدفعه الى الاستئناس باخيه الانسان • وابن خلدون يعطى هذه الظاهرة السكلوجية أهمية فى تكوين المجتمع ويعتبرها عاملا قويا فى قيم الحياة الاجتماعية •

٣ ـ ميل الفرد ورغبته الخاصة فى تحقيق فكرة الجمعية • أى لابد من تدخل جانب الارادة ، والا كانت الحياة الاجتماعية سلسلة من العدوان والاضطرابات •

ويرى ابن خلدون أنه عندما ينشأ المجتمع نتيجة العوامل السابقة ، يكون مسرحا لطائفتين من الظواهر هما :

الطائفة الاولى هى الظواهر الطبيعية ، والمتمثلة فى العوامل المناخية والجغرافية وهذه العومل تؤثر فى المجتمع ويتأثر بها ويكيف نفسه تبعا لمؤثراتها •

الطائفة الثانية : هى الظواهر الاجتماعية ، وقد فطن ابن خلدون الى أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة بل تكون كلا متماسكا ووحدة حيه تتفاعل عناصرها ويتشابك بعضها مع بعض ، بحيث يصعب فصل الظاهرة عما عداها من ظواهر أثناء الدراسة ، وهذا ما أكدته الدراسات الحديثة من أن البناء الاجتماعى ما هو الا نسيج متماسك من العلاقات الاجتماعية وتداخل بين الظواهر بعضها ببعض •

ويذهب ابن خلدون الى أن هاتين الطائفتين من الظواهر لا يعمل احداهما مستقلة عن الاخرى ، ولكنهما تتحدان لتحادا وثيقا وترتبط نتائجهما وأثارهما ارتباطا شديدا ومعقدا بحيث أننا اذا حللنا ظاهرة اجتماعية فقد نجد أنها ترتبط بظواهر طبيعية •

ويؤكد ابن خلدون على أن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ، بل تتأثر كذلك بظواهر اجتماعية من طبيعتها •

وفى هذه النقطة يسبق ابن خلدون المدرسة الفرنسية الاجتماعية المعاصرة والتى تنسب لنفسها فضل السبق فى توضيح هذه الحقيقة •

دراسات ابن خلدون الاجتماعية

لقد ترك ابن خلدون تراثا فكريا عظيما متمثلا فى مجموعة من الدراسات التى شملت معظم فروع علم الاجتماع ، والتى توصل من خلالها الى مجموعة من النتائج والقوانين التي تستحق الدراسة ، ومن أهم دراساته الاجتماعيـة :

التطـور الاجتماعى

استفاد ابن خلدون من دراساته للتاريخ الاسلامى ومن دراساته للشعوب الشرقية ، ووصل الى قانون عام لتطور المجتمع البشرى ، هذا القانون مرجعة الى ان ابن خلدون يؤمن بالوجود الذاتى للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين ، وهو بذلك يسبق الفيلسوف الفرنسى مونتسيكو فى التنبيه الـى اهمية القوانين الاجتماعية ، ويقول ابن خلدون فى هذا ما نصبه •

« أن القانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحـوال لذاته ومقتضى طبعة وما يكون عارضـا لا يعتمد به وما لا يمكن أن يعرض له واذا فعلنا ذلك كان قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه » (٣١) •

ويعتبر قانون التطـور الاجتماعى الذى توصل اليه ابن خلدون من العلامات المميزة لدراساته الاجتماعية ، فقد اهتم ابن خلدون بدراسة حركة تطور المجتمعات الشرية ، ووجد أن هناك تشابها بين تطور المجتمع وتطور الكائن الحى ، واخذ يقارن بين المجتمع وحياته بالجسم الحى وحياته • وفى هذا يسبق هربرت سبنسر فى فكره بناء التطور الاجتماعى على أسـاس بيولوجى ، ويقول ابن خلدون « أن العمران كله من بدواة وحضـارة وملـك وسوقه له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسـوسا » •

وبناء على الاسـاس البيولوجى يبنى ابن خلدون حـركة التطـور فى المجتمع بالمقارنة بحركات الكائن الحـى الذى لا يدوم نموه وارتقاؤه لابـد له

(٣١) المقدمة ، ص ٢٥٦ •

من ان يضعف ثم ينتهي بالموت ، ويرى ابن خلدون أن المجتمع البشري يتبع نفس هذا الاتجاه الحركي ، فهو يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل • وان هذا التطور امر طبيعي لابد من حدوثه ولا سبيل الى منعه • وانه يتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانونا لا مرد لحركته • ومن هنا لا يوجد تقدم مطلق عند ابن خلدون ، وانما هو تقدم دائرى • وأن قانونه التطوري لا يسير في خط مستقيم كالحال عند الفيلسوف الفرنسي كوندرسيه ، وانما يسير في حركة دائرية (٣٢) •

وبعد ان عرفنا الاساس الذي يقوم عليه قانون التطور الاجتماعي نعرض بعد ذلك الى مراحل هذا التطور ، ويرى ابن خلدون أن التطور الاجتماعي يمر بأربع مراحل هي :

المرحلة الأولى : يبدأ تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون بحالة يسميها البداوة ، ويصف ابن خلدون شكل المجتمع في هذه المرحلة بانه مجتمع متماسك ، فالقبيلة هي الوحدة الاساسية ، والعصبية هي التي تحقق هذا التماسك فهي تربط بين افراد القبيلة وتجعل منهم وحدة قوية متماسكة • أما عن شكل العلاقات الاجتماعية ، فيسود هذا المجتمع علاقات التعاون والتضامن وذلك لاشباع الحاجات الضرورية للفرد •

المرحلة الثانية : ويسمى ابن خلدون هذه المرحلة بحالة الملك ، ويفسر قيامها بانه عندما تقوى العصبية التي هي دعامة المرحلة السابقة تزداد شجاعة الافراد ويقوى ساعدهم ، وهذا من شانه أن يشجعهم على الغزو والفتح اقامة الملك • في هذه المرحلة تنشا البلدان والأمصار ويتطور المجتمع من حالة الرعي والفلاحة الى مرحلة التحضر والعمران •

ويعرض ابن خلدون لشكل العلاقات الاجتماعية التي تسود هذه المرحلة ، ويرى أن الصراع يكون قائما بين الحاكم ومنافسيه من أهل عصبيته ، وهو يحاول أن يضعف من شوكتهم للانفراد بالحكم وهذا ما يتحقق في نهاية المرحلة الثانية •

---

(٣٢) انظر : عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون •

المرحلة الثالثة : يسميها ابن خلدون بحالة الحضارة ، ويعرف الحضارة بأنها الترف ، وهى غاية العمران ، وهذه المرحلة تتحقق عندما تستقر الأمور ويستتب الحكم ويقوى الملك ، ومن هنا يتجه الافراد الى اتقان الصناعات ومحاولة التأنق فى الملبس والمسكن أى أنه يتجهون الى حياة الترف واشباع الميول والشهوات ويقول ابن خلدون فى وصف هذه الحالة ما نصه :

« والحضارة انما هى تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة ... فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه يختص به ويتلو بعضها وتتكاثر باختلاف ماتنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد » (٣٣) .

وهذه المرحلة تتضافر مجموعة من العوامل التى تؤدى الى ضعف الدولة .. ومن اهمها : ضعف العصبية حيث تقل درجة التماسك والترابط والتلاحم التى تسود بين الأفراد وذلك لاتساع الملك واعتماد الحاكم على أفراد خارج عصبيته هذا بالاضافة الى ان تحضر المجتمع وانتقاله من حياة الرعى والفلاحة الى حياة الصناعة يؤدى الى ضعف العصبية هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لنغماس الافراد فى حياة الترف والاهتمام بجمع الاموال والتأنق فى الملبس والمسكن انساهم أمر الدفاع عن انفسهم مما كان سببا فى ضعف المجتمع .

« وقل ان يستأجر احد نفسه على الموت . فيصير ذلك وهنا فى الدولة وخفضا من الشوكة . وتقبل به على مناحى الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها » (٣٤) .

المرحلة الرابعة : يطلق ابن خلدون على هذه المرحلة حالة الانحلال والفناء للمجتمع . ففيها يتعرض المجتمع للغزو الخارجى ، ويتحقق النصر للأعداء نتيجة . حالة الضعف والوهن التى يعانيها المجتمع ، ومن هنا تبدأ حالة بداوة من جديد . ويمر المجتمع بدورة جديدة مرة أخرى .

مما سبق نرى أن التطور الاجتماعى عند ابن خلدون يأخذ شكل تحركه دائرى ، وبذلك فهو قد سبق فيكون فى تصور التطور الاجتماعى بهذا الشكل .

---

(٣٣) المقدمة ، ص ١٥٨ .

(٣٤) انظر : نفس المقدمة ، ص ...

فكرة التقدم الاجتماعي عند ابن خلدون :

رغم ما وجه من انتقادات الى ابن خلدون فى تفسيره لتطور المجتمعات ، واتهامه بالتشاؤم الذى ينعكس على مجمل فلسفته الا أن فكرة التقدم الاجتماعي تظهر بوضوح فى قانونه الذى فسر به تطور المجتمع ، فقد لاحظ ابن خلدون أن المراحل التى تمر بها المجتمعات الانسانية فى تطورها ، يصاحبها دائما تقدم ملحوظ فى مختلف جوانب الحياة الاجتماعية ٠ وأن هناك عوامل متعددة تزيد من سرعة التقدم ، فالدولة تقوم فى نشأتها على دعائم العصبية والفضيلة والدعوة الدينية أو المبدأ السايسى ، التى تعتبر بسيطة فى تركيبها اذا قيست بالدعائم المعقدة التى تقوم عليها المجتمعات الحديثة فاذا ما سارت الدولة فى مرحلة النمو ٠ تبدأ مظاهر الحياة الاجتماعية فى التبدل والتطور الى اشكال جديدة ، تصف بالتعقيد ، وتشابك العلاقا ت، وتعدد الأنظمة والأجهزة التى تشرف على ضبط المجتمع وتحقيق تماسكه واستقراره ، وهذا التغير المستمر فى المظاهر والنظم وتعقدها ، يحد من تصرف الحكام وفق أهوائهم ومشيائتهم ورغباتهم التى تسيطر عليهم عند نشأة الدولة وتكوينها ، وتنشأ معه معايير ودعائم جديدة تثبت وجودها ٠ فالتطور فى أنظمة الدولة ومظاهر حياتها الاجتماعية تظل قائما ، حتى يبلغ غايته فى التقدم ، وهى تحقيق الحضارة التى تعتبر أرقى مراتب الرقى الاجتماعى ٠

وابن خلدون ، يربط بين عمر الدولة وعمر الحضارة ٠ ومع أنه حدد عمر الدولة بفترة من الزمن تبلغ فى المتوسط ثلاثة أجيال ، أى حوالى مائة وعشرون عاما ـ لأنه يعتبر عمر الجيل الواحد أربعين عاما ـ غير أنه يرى ان عمر الدولة قد يطول أو يقصر تبعا لطول عمر الحضارة ٠٠ أو قصرها (٢٥)
ويرى ابن خلدون ان البيئة الطبيعية ، تلعب دورا هاما فى سرعة التقدم فى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية ، بل لقد بالغ فى الربط بين هذه البيئة وبين الظواهر الاجتماعية ، وفى رأيه أن البيئة المولقية للانسان ، هى التى تدفع الى سرعة التقدم ٠

هذا بالاضافة الى أن ابن خلدون يرى أن العدالة التى تستمد مقوماتها من استقامة القائمين على أمر الدولة ، وسيطرة هؤلاء على دفة الحكم ، وتوجيهه

---

(٢٥) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق .

وفق مصلحة المجتمع ، يعتبر عاملا هاما فى سرعة التقدم (٣٦) غير أن التقدم الذى يصاحب مراحل تطور المجتمع يبدأ ـ فى نظر ابن خلدون ـ فى الاضمحلال والانحلال والسير نحو الفناء عندما يصل الى مرحلة الحضارة التى تمثل مناخا خصبا للفساد حيث يخلد الحكام والمحكومون الى الراحة والسكون ، والتمتع بثمرات التقدم الذى حققته الحضارة ، فيفقدون بذلك دوافع العمل الخلاق ، الأمر الذى ينعكس على تقدم المجتمع نفسه .

التنبؤ الاجتماعى عند ابن خلدون :

لقد كان ابن خلدون يرى أن غاية العلم هى التنبـوء ، وفى نظـرة أن الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة ، الامر الذى يجعلنا نستطيع معرفة الحاضر معرفة صحيحة اذا تكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية ، بل نستطيع أن نتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع فى المستقبل من أحداث .

فقد عني ابن خلدون بدراسـة تاريخ الشـعوب والأمصـار العربية والاسلامية ، دراسـة وضعية تحليلية جعلته يقرر أن نشـاة مظاهر الحيـاة الاجتماعية واستقرارها وتبدلها من حال الى حال ، ليس من قبيل المصـادفة أو من صنع الأفراد ، فالحيـاة الاجتماعية ، بكل مظاهرها ، تخضـع لقوانين ثابتة تنتظمها وتفسرها ، شأنها شأن الظواهر الطبيعية التى تدرسها العلوم الوضعية ، فهى جزء من الكون الذى تخضع ظواهره لنظام على محكوم .

ومفهوم التنبوء الاجتماعى عند « ابن خلدون» يكمن فى لب قانونه فى التطور الاجتماعى ، حيث يمكن اعتبـار هذا الفهم الحركى التطورى للمجتمع البشرى عند « ابن خلدون » بمثابة تنبـؤ بالطـريق الذى سـوف تسـلكه المجتمعات الانسـانية فى سـيرها نحو المستقبل . فوصـول « ابن خلدون » الى هذا القانون التطورى وتقريره بأن المجتمعات الانسانية سـوف تتغـير فى صورة دورات تطورية وليس نحو كمال مطلق . ينطوى على مفهوم التنبؤ بشكل المجتمعات الانسانية .

ولكن لنا أن نتساءل : ما مدى صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » ؟ ان صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » تتوقف على درجة سلامة قانونه التطورى ،

---

(٣٦) أنظر ، المرجع السابق .

الذى ينطوى على مفهومة للتنبؤ بشكل المجتمعات الانسانية • ولقد تعرض قانون التطور الاجتماعى عند « ابن خلدون » الى النقد لسببين :

أولا : بنى ابن خلدون حركة التطور فى المجتمع على اساس حيوى بيولوجى ، فقد قارن حركة المجتمع بحركات الكائن الحى الذى لا يدوم نموه وارتقاؤه ، وانما لابد له من أن يضعف ثم ينتهى بالموت •

والمجتمع البشرى يتبع نفس هذا الاتجاه الحركى ، فهو يولد كطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل • وان هذا التطور أمر طبيعى لابد من حدوثه ولا سبيل الى منعه ، وانه يتحرك فى نظام حتمى يجعل من دورته قانونا لا مرد لحركته •

ومن هنا نجد أن ابن خلدون قد بنى تنبؤاته لتطور المجتمع البشرى على نمط حركات الاجسام الحية التى تنتقل من مرحلة الى أخرى •

ثانيا : توصل ابن خلدون الى قانونه فى التطور بناء على استقراء ناقص • فقد لاحظ ودرس البلاد العربية والاسلامية فقط • ومن الخطأ أن يطبق قانونا عن تطور بعض المجتمعات على المجتمعات الانسانية بأسرها •

وما سبق نرى أن قانون التطور عند « ابن خلدون » قد بنى على أساس منهجى غير سليم •

ومن هنا فان تنبؤ « ابن خلدون » التشاؤمى بشكل المجتمعات الانسانية ومراحل سيرها أصبح غير صحيح ، وغير محقق •

المورفولوجيا الاجتماعية عند ابن خلدون :

وجه ابن خلدون مزيد عنايته الى دراسة مظاهر التفاعل بين الانسان والبيئة الطبيعية ، وهى ما يطلقون عليه فى الوقت الحاضر اسم الايكولوجيا الانسانية وهى احدى فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والتى يطلق عليها عادة مصطلح (المورفولوجيا) ، والتى تعنى بدراسة أشكال التجمعات وعدد الوحدات وتوزيعات السكان ، وتهتم بدراسة تباين هذه الاشكال والوحدات ، وتتبع أثر العوامل الطبيعية فى النظم الاجتماعية •

فقد فطن بن خلدون الى اهمية هذه الدراسة حين اراد أن يكتب تاريخ الدولة الاسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الملاحظة والدراسة

الموضوعية • غير أنه رأى ، (يجب) أن تسبق هذه الكتابة دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التى انبعثت فيها حوادث التاريخ •

كما أدرك ابن خلدون أن هناك تأثيرا متبادلا بين الانسان والطبيعة ، فكما أن العوامل الطبيعية لها أثرها الواضح على المظهر العمرانى ، كذلك أثر العامل الانسانى يبدو واضحا خاصة حينما يحرز الانسان نوعا من التقدم التكنولوجى ويصبح هو المتحكم فى الطبيعة ، والمسيطر عليها •

ويحدثنا ابن خلدون فى مدمته عن أثر المناخ فى أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم • فهو يرى أن درجة الحرارة فى الاقليم تؤثر فى كثافة السكان ، ويؤيد تاريخ الحضارة ما ذهب اليه ابن خلدون من حيث وجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران • فالحضارات العريقة كحضارات مصر وبابل وفارس واليونان والرومان نشأت فى الأقاليم المعتدلة • وفى هذا الصدد يقول ابن خلدون :

« وافراط الحر يفعل فى الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين •• اذ التكوين لا يكون الا بالرطوبة •••• ثم اذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس •••• نزلت الشمس عن المسامته ، فيصير الحر الى الاعتدال ••• فيكون التكوين ••• ويتزايد على التدرج الى أن يفرط البرد فى شدته ••• فينقص التكوين ويفسد ••• ولذلك كان العمران فى الاقليم الأول قليلا ، وفى الثانى متوسطا لاعتدال الحر ، وفى الثالث كبيرا لنقصان الحر (٣٧)

كما يقول ابن خلدون فى المقدمة تحت عنوان (أثر الهواء فى أخلاق البشر) •

« اذا كان الهواء ساخنا فانه يبعث على النشوة ، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعى الفرح والسرور وأكثر انبساطا ••• أما سكان التلول الباردة فترى أهلها مطرقين اطراق الحزن ، ويفرطون فى نظر العواقب ••• (٣٨) •

وتوضح العبارة السابقة أثر المناخ فى مزاج الناس أولا وفى سلوكهم ثانيا ، فسكان المناطق الحارة أو الأميل الى الحرارة يميلون الى الدعابة

---

(٣٧) المقدمة الثانية من الكتاب الاول لابن خلدون .

(٣٨) المقدمة الثالثة .

والمرح يستخفهم الطرب وتفيض مشاعرهم واحساساتهم فى حديثهم وفى طريقة تعبيرهم . أما سكان المناطق الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة . كما انهم نظرا لقسوة ظروفهم المناخية يتميزون بالتدبر والتدبير فى الأمور المعيشية .

التخطيط الاقليمى ونشأة المدن :

وبعد أن تكلم ابن خلدون عن أثر المناخ على الأفراد ، تحدث عن نقطة تعتبر من الموضوعات الهامة في علم الاجتماع الحضرى اليوم الا وهى « التخطيط الاقليمى » ، فقد أشار ابن خلدون الى القواعد التى يجب أن تراعى فى التخطيط للمدن ، ويقول فى هذا الصدد :

● لما كان بناء المدن « للقرار والماوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرفق لها . »

ومن العبارة السابقة نرى ان ابن خلدون كان يرى ضرورة توافر المرافق العامة داخل المدينة لتيسر أمر المعيشة بها . كذلك يجب توافر الأمن سواء داخلها أو فى الطرق المؤدية اليها .

كما يجب أن يراعى فى بناء المدن « طيب الهواء للسلامة من الأمراض فان الهواء اذا كان راكدا أو مجاورا للمياه الفاسدة أو مناقع متعفنة أومروج خبيثة أسرع اليه العفن من مجاورتها ، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة . »

ومما يراعى فى البلاد الساحلية التى فى البحر أن تكون فى . جبل أو ان تكون بين أمة من الأمم موفورة ــ العدد تكون صريخا للمدينة متى طرقها طارق من العدو .... »

ومن الملاحظ أن كل ما ذكره ابن خلدون يعتبر اسسا فى العمران يضعه المخططون والمهندسون فى اعتبارهم عند تخطيط المدن .

ولم يقف ابن خلدون عند هذا الحد من تعريفنا بالمبادىء الأولية لقواعد اختيار الموقع بالنسبة للمدن . بل له ملاحظات عن البناء وفن العمارة فيقول فى هذا الصدد :

ذلك أن الانسان لما جبل عليه من الفكر فى عواقب أحواله لابد أن يفكر فيما يدفع عنه الاذى من الحر والبرد .

ويتحدث ابن خلدون فى موضع أخر عن قانون البناء فيقول :

« والهواء الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر فى الحيضان فيمنع جاره من ذلك الا ما كان له فيه حق ويختلفون أيضا فى استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات المسربة فى القنوات وربما يدعى بعضهم حق بعض فى حائطه أو عكوه أو قناته لتضايق الجوار ... »

ومما هو جدير بالذكر ، ان ابن خلدون قد فطن الى نقطة هامة وهى اعتبار القيم الثقافية متغيرا اساسيا من متغيرات النمو الحضرى ، ويفسر بذلك قلة عدد المدن والأمصار فى شمال افريقيا بأن أقطارها كانت للبربر منذ الاف السنين قبل الاسلام ، ولما كان البربر لعرق من البدو ، لذلك كانوا بعيدين عن الأخذ بالوسائل التكنولوجية ، ولا يهتمون ببناء المبانى أو سكنى المدن ، ويتمسكون بتقاليدهم التى تفرض عليهم البساطة والبعد عن التأنق (٣٩) وبنفس هذا المفهوم يفسر ابن خلدون كيف أن (المبانى والمصانع فى الدولة الاسلامية قليلة بالنسبة الى قدرتها والى ما كان قبلها من الدول) .

فيقول أن العرب تغلب عليهم حياة البداوه . كما أن الدين كان (٤٠) مانعا من المغالاة فى البنيان والاسراف فيه « من غير قصد » وينتقل ابن خلدون الى نقطة هامة تتصل بعلاقة اتساع العمران بازدياد الأعمال وفرص العمل فيقول :

« متى زاد العمران زادت الأعمال . ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ... » .

والعبارة السابقة توضح اثر النمو العمرانى على الظواهر الأخرى مثل

---

(٣٩) انظر : السيد محمد بدوى ، المورفولوجيا الاجتماعية واصولها المنهجية عند ابن خلدون مقال طبع أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

(٤٠) المرجع نفســـه .

قيام صناعات جديدة وتعقد الأعمال والأنشطة التى تستلزم التخصص وتقسيم العمل ٠

الاجتماع التربوى عند ابن خلدون :

لقد أسهم ابن خلدون اسهاما علميا فى مجال علم الاجتماع التربوى ونظر الى العلم والتعليم من وجهة نظر واقعية ، لأنه لم يعتبر العلم والتعليم نشاطا فكريا تأمليا مجردا بعيدا عن نواحى النفع فى الحياة ، بل اعتبر العلم والتعليم صنعة من الصنائع ووسيلة لاكتساب الرزق بجانب كونها نتائج حتمية لنشاط العقل البشرى ٠

وهنا يختلف ابن خلدون اختلافا كبيرا عمن سبقه من فلاسفة اليونان والمسلمين الذين يرون أن العلم والتعليم لا يجب أن يكون لقصد الكسب والرزق وانما يكون لتحصيل المعرفة ٠

وقد شرح ابن خلدون أثر الحضارة فى العلوم والمعارف ، فقد اعتبر العلم والتعليم ظاهرة حتمية ناتجه من تكوين المجتمعات وتطويرها فى سلم الحضارة ٠ فالعقل البشرى يدفع الانسان الى الالمام بالمعارف الضرورية له فى حياته البسيطة فى الأطوار الأولى لتكوين المجتمعات ٠ ثم تنشأ العلوم بتراكم تلك المعارف على مر الزمن « لان العلم نتيجة لاختلاج الفكر » (٤١) ثم ينشأ التعليم نتيجة لرغبة الانسان فى الالمام به ٠ ومن هنا نجد أنه كلما تقدم المجتمع فى طريق الحضارة تقدمت معه العلوم ، وارتقت أساليب التعليم ٠

وأهم ما يميز آراء ابن خلدون فى التربية والتعليم اعتداله فى التفكير ، فلم يتمادى فى الاتجاه بالتربية نحو الدين مع اهمال القيم الدنيوية ، بل أنه كان متزنا فى تفكيره فى هذه الناحية فقد رأى أن تعليم العوم الدينية ضرورى لانها تساعد الفرد على أن يحيا حياة معصومة من الأخطاء ولان الدين منبع الشرائع والقوانين ، لكنه رأى أيضا أن للعلوم الدنيوية أهمية لا تقل عن أهمية العلوم الدينية ، لأنها لازمة للفرد لكى يحيا حياة طيبة ولكى

---

(٤١) المقدمة ، ص ٣٥٨ ٠

ينهض بمجتمعه فيزداد المجتمع رقيـا وحضارة (٤٢) ٠

وقد عاب ابن خلدون على بعض الدارسين من اهتمامهم بالدراسـات النظرية واغفالهم الدراسات التطبيقية ، وقد سـاوى ابن خلدون ـ بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية من حيث القيمة والضرورة للمجتمع ٠ وهـذا ما تؤكده دراسـاتنا وبحوثنا المعـاصرة من ضرورة التركيز على الدراسـة النظرية والتطبيقية معا ٠

هذا ويؤكد ابن خلدون ضرورة الاهتمام بتعليم الصناعات العمليـة وهو ما نطلق عليه اليوم « التعليم المهنى » ، فقد فطن ابن خلدون الى اهمية وضرورة هذا النوع من التعليم ٠ وهذا ما نلحظه اليوم فى سياستنا التعليمية من ضرورة التوسع فى التعليم المهنى نظـرا لحـاجة الدولة لهذا النـوع من التعليـم ٠

واهتم ابن خلدون بتعليم مبادىء اللغة العربية وجعلها أساسا لجميع الدراسات ، حتى يتمكن المتعلم من فهم ما يقرأ ، ومن التعبير بدقة عما يفكر فيه لأنه يرى أن اللغة هى أداة الفكر ، وبدونها وبدون اتقانها تصعب عملية الاتصال الفكرى بين المعلم والمتعلم ٠

ويشير ابن خلدون الى أن عملية التعليم لا تتم بنجاح الا بعد دراسة طبيعة العقل البشرى ، والوقوف على تطـوره من الحداثة للنضوج ٠ ويرى أن الغرض من التعليم ليس الحفظ بل الفهم والقدرة على المناقشة ولم يقتصر اسهام ابن خلدون فى شئون التربية والتعليم على هـذا القـدر بل أنه قـدم عددا من النصائح التربوية للمعلم :

اولا : حدد الخطوات التى ينبغى أن تمر بها طريقة التدريس وهى :

١ ـ يعطى التلميذ اولا المعلـومات البسيطة ، مع مراعاة أن تكـون هذه المعلومات مناسبة للمستوى العقلى للتلميذ حتى لا تكون فوق قدرته على الادراك ٠ وهكذا يصل التلميذ الى أول مستوى لعملية التعلم وابسطه ـ كما

(٤٢) انظر : فتحية سليمان ، الاتجاهات التربوية فى مقدمة ابن خلدون ، أعمـال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ٠

يقول ابن خلدون « عندئذ يحصـل له ملكة فى ذلك العـلم الا انها جزئيـة وضعيفة » (٤٢) ٠

٢ ـ فى الخطوة الثانية يقدم المدرس للتلميذ نفس المعلومات ولكن على مستوى أعلى من المســتوى الذى قدمه فى الخطـوة الأولى ، وهكـذا يصـل بالمتعلم الى مستوى أعلى من الادراك أو ـ كما يقول ابن خلدون ـ « فتجود ملكتــه » ٠

٣ ـ يعود المدرس مرة ثالثة لتدريس الموضوع دراسة تفصيلية شاملة متعمقا فى نواحيه ، وهكذا تتم عملية التعليم عن طريقة الانتقال من البسيط الى المعقد بالتدريج ، الا أن فكرة التدرج فى التدريس من البسيط للمركب قد نقدها الجشطالطيون فيما بعد (٤٤) ٠

ثانيا ـ وبعد أو أوضح ابن خلدون المراحل التى ينبغى أن تمر بها بطـريقة التدريس ، يقدم عـددا من النصـائح للمعلم وهذا يدل على مبلـغ اهتمامه بالنشىء ومن هذه النصائح :

١ ـ يجب على المعلم أن يستعين فى شرحه بالأمثلة الحسية لانها تقرب المعرفه الى عقل المتعلم ، ولا شـك ان ما دعا اليه ابن خلدون نحن نحـرص عليه الآن من ضرورة استعمال الوسائل السمعية والبصرية فى عملية التدريس ٠

٢ ـ ينصح ابن خلدون ان لا تطول الفترة بين الدرس والآخر ، لأن هذا يعتبر عاملا معوقا لعملية التعليم ، وذلك لتدخل عامل النسيان الذى يتسبب من الانقطاع عن العلم فترة ، ويقول فى هذا الصدد : « ينبغى الا تطول على المتعلم فى الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها » ٠

٣ ـ وينصح المعلمين بحسن معاملة النشىء وخاصة الصـغار ، أى ينبغى أن يترفق المعلم بالمتعلم ويعامله برفق مع الحزم فى المناسبات وهكذا نجد ابن خلدون على دراية بسيكولوجية الطفل واثر المعاملة على تركوينـه الخلقى ٠

---

(٤٣) المقدمة ، ص ٣٩٤ ٠

(٤٣) أنظر : فتحية سليمان ، الاتجاهات التربوية فى مقدمة ابن خلدون ، مرجع ســـابق ٠

الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون :

يظهر الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون فى أنه يفسر التطور الاجتماعى على اساس اقتصادى ، فهو يرى أن المجتمع يمر بمراحل متعاقبة تتدرج من البساطة الى التعقيد من ناحية البنية والتركيب وهذا التدرج فى نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات فى طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية ، وطرق المعيشة الاجتماعية ، فالمرحلة الاولى يسميها حالة البداوة ويقصد بها المجتمعات غير المتحضرة ، وانتقال المجتمعات من طور البداوة الى طور الحضارة مقترن بانتقالها من النشاط الاقتصادى الزراعى الى النشاط الصناعى ·

ويعتبر ابن خلدون بهذه الأراء انه تقدم بما يزيد على ثلاثمائة عام على الاقتصادى الالمانى « فريد ريك ليست » الذى قسم المجتمعات وتطورها الى عدة مراحل تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادى السائد فيها ·

ويشير ابن خلدون فى مقدمته الى نمط العلاقات الاجتماعية الذى يسود كل مرحلة من المراحل التى يمر بها المجتمع ·· فالبدو أقرب الى الشجاعة والتضامن من العصبية والأخلاق الحميدة ، والحضر أقرب الى الرفاهية والفتور فى العلاقات والارتباط النفعى· · وقد ظهر نفس هذا المفهوم عند العلامة «تونيز» فيما بعد تحت مصطلحات Gemein schaft ويقصد بها علاقات التماسك العاطفى والتضامن الآلى ، والـ Gesellschaft ويقصد به ضعف الترابط والعلاقات السطحية ·

وقد خصص ابن خلدون قسما كبيرا فى مقدمته لدراسة الظواهر الاقتصادية · بل انه أشار الى كثير من النظريات الاقتصادية التى نسبت بعد مئات السنين الى غيره من الاقتصاديين المحدثين ، وخير مثال على ذلك تناوله موضوع تقسيم العمل ، وهو نفس الموضوع الذى تناوله من بعده اميل دوركايم وكان يشكل موضوع رسالته للدكتوراه ، فقد سبقه ابن خلدون بما يقرب من ستة قرون بالحديث عنه وجعل تقسيم العمل أساسا للتجمع الانسانى لان الانسان لا يستطيع أن يفى بكل حاجاته ومتطلباته بمفرده ، بل لابد له لتحقيق ذلك من الاجتماع بغيره من أفراد البشر ، الذين يقوم كل واحد منهم بعمل حتى يتمكن من المحافظة على حياته وبقاء نوعه

وقد جعل ابن خلدون « العمل » أساس قيمة الأشياء ، وبهذا المعنى يقترب من النظريات الاشتراكية ، ويعتبر سابقا عليها فى ابراز اهمية عنصر العمل ، ودوره من تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وفى ذلك يقول :

« لابد من الاعمال الانسانية فى كل مكسوب وممول ، لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر • وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الانسانى كما نراه ، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع » (٤٥)

وقد كان ابن خلدون من أنصار الانفتاح الاقتصادى وترك الاقتصاد حرا ، وقد ظهرت هذه الفلسفة فيما بعد عند الفيزيوقراطيون وهم أصحاب شعار « اتركه يعمل اتركه يمر » أى أنهم يؤمنون بالحرية التجارية ، وقد جاء فى المقدمة ما نصه « أعلم أن الدولة اذا ضاقت حياتها بما تدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات •• واحتاجت الى مزيد المال ، فتاره توضع المكوس (اى الضرائب) على بياعات الرعايا وأسواقهم ••• ويحبسون ذلك من ادرا الجبان وتكثير الفوائد ، وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة (٤٦) •

وتنطوى دراسات ابن خلدون الاقتصادية على كثير من الأسس والمفاهيم التىتتضمنها القوانين الاقتصادية المعروفة بقوانين العرض والطلب والتى تعالج مستوى أسعار الحاجات وفقا للمطلوب منها والمعروض فى السوق التجارية المتبادلة •

اسهام ابن خلدون فى الفكر السياسى :

لقد اهتم ابن خلدون بشرح الناحية السياسية فى المجتمع ، وركز بصفة خاصة على الدولة ، فاوضح الأسباب التى تؤدى الى قيامها ، وحدد الصفات التي تتسم بها وكذلك المراحل النظرية التى تمر بها •

---

(٤٥) انظر : محمد حلمى مراد ، ابو الاقتصاد ابن خلدون ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق •

(٤٦) المقدمة ، ص ٣٦٦ •

أسباب قيام الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة ظاهرة ضرورية للمجتمع وقيامها نتيجة للصراع الذى يحتدم بين الأفراد على مسرح الحياة العامة فى المجتمع ، بمعنى أن الصراع الطبيعى بين قوى الخير والشر وبين النزعات الانسانية والحيوانية عند البشر ، هو الذى يجعل الدولة أمرا محتوما تقود اليه مواهب الانسان الفكرية (وهذا يذكرنا بفكر هيجل الذى يعلل قيام الدولة لفرض التعاون بين الأفراد) .

وعرض لنا ابن خلدون عملية نشوء الدولة ، فهو يرى أن مرحلة التعاون البدائى التى تسود بين الأفراد من أجل الحصول على القوت والدفاع عن الحياة ، سرعان ما يعقبها مرحلة الصراع والتنافس فى المجتمع العام ، مما يستلزم التحول الى مرحلة ثالثة تتمثل فى فرض بعض القيود لسيادة التعاون بين أفراد المجتمع مرة أخرى ، والدولة هى التى تستطيع تحقيق التوازن داخل المجتمع ، وتعمل على دوام استمراره واستقراره .

ويغلب على الدولة حب السيطرة والطغيان فى بادىء الأمر ، ولكن هذه الحالة لا ستمر طويلا فان تطور المجتمع يتطلب فرض مجموعة منظمة من القوانين السياسية التى تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، وتفرض هذه القوانين من القيود والالتزامات ما يكفل استقرار الحياة الاجتماعية .

خصائص الدولة :

١ ـ يقرر ابن خلدون أن أهم خاصية تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى هى القهر والغلب والاكراه ، ولكن الاكراه لتحقيق المصلحة العامة ، فالدولة عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة فى الداخل والخارج . يفرض ارادتها على كل من يعيش فى كنفها من الأفراد والهيئات ودفع الأجنبى ومنعه من أن يفرض ارادته عليها من الخارج .

٢ ـ الخاصية الاجتماعية للدولة : يؤكد ابن خلدون الصفة الاجتماعية للدولة ، وانها ضرورة طبيعية للبشر ، وينفى ربطها بالبنوه ، كما ذهب بعض مفكرى المسلمين عندما أرادوا أن ينسبوا السلطة الى مبدأ الهى ويقيموها عليه . وفى هذا يقول :

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات البنوه بالدليل العقلى ··· وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ··· وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ، اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتد ربها على قدرهم وحملهم على جادته (٤٧) ·

ويثبت ابن خلدون مدى التلازم بين الدولة والمجتمع عن طريق تشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة (وهو تشبيه استعاره من فلسفة أرسطو) ولعل هذا التصوير الميتافيزيقى هو أقوم تصوير استعاره ابن خلدون من العلوم اليونانية لتصوير التلازم بين الدولة والمجتمع ، فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة ، اذا هى التى تعطيه شكله (٤٨) ·

٣ ـ أما الخاصية الثالثة للدولة ،فقد وصفها ابن خلدون بأنها كائن حى يولد ويحيا ويموت له بداية وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء ، بل الأكثر من ذلك فقد حدد ابن خلدون عمرا للدولة بمائة وعشرين سنة لان المجتمع فى نظره يمر بثلاث مراحل وكل مرحلة فى نظره جيلا · والجيل لا يعدو أربعين سنة ، وفى ضوء هذا التقدير تعمر الدولة مائة وعشرين سنة ·

ويعرض ابن خلدون لاخلاق الافراد فى كل جيل من هذه الاجيال ففى الجيل الأول يكون الأفراد على خلق البداوه ، ولا تزال العصبية محفوظة فيهم ، وفى الجيل الثانى تتحول حالتهم الى الترف وتنكسر شوكة العصبية ، أما الجيل الثالث يصل فيه الأفراد الى غاية الترف وتنتهى العصبية وتصبح الدولة على وشك الانهيار والفناء ·

ويلخص ابن خلدون عناصر قوة الدولة فى ثلاثة :

العنصر المادى ، العنصر الأخلاقى ، العصبية ·

فوجود العصبية تصبح الدولة قائمة على أساس من الجماعة التلاحمة

---

(٤٧) المقدمة ، ص ٣١ ·

(٤٨) انظر : محمد عبد المعز نصر ، فلسفة السياسة عند ابن خلدون ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ·

المتماسكة التى تسود فيها روح التعاطف والحمية المتبادلة ويـرى ابن خلدون ان مراعاة الأخلاق فى سياسة الدولة تكسبها قوة ، بل هى عنصر اساسى من عناصر قوة الدولة • ويبدو أن ابن خلدون متأثرا فى ذلك بالمثل الاسلامية فى الحكم وكذلك يعتبر المال قوام الدولة ويوفر لها ما تحتاج اليه •

وقد درس ابن خلدون ذلك العالم المسلم ، ظاهرة الخلافة الاسـلامية وهى أبرز الظواهر السياسية التى ظهرت على مسرح الحيـاة الاجتمـاعية الاسلامية وأبان شروط الخلافة وتطورها وتطور وظائفها السياسية والدينية •

منهج البحث عند ابن خلدون

لم يخصص ابن خلدون فى مقـدمته فصلا خاصا للكلام عن منهجه فى الدراسة الاجتماعية ، ولكن استخلص الباحثون منهجه من أقواله ومن طريقة عرضه للمسائل الاجتماعية •

وغنى عن البيان أن ابن خلدون لم يرض عن كتابات من سـبقه من المؤرخين ، وأراد تخليص التاريخ من الأخطاء نتيجـه لفســاد الطرق التى اتبعها المؤرخون فى كتاباتهم وقد لخص ابن خلدون الأسباب التى أدت بهم الى هذه الأخطاء فى العوامل الآتية :

أولا : الاقتصار فى الأخبار على مجرد النقل ، لان الاعتماد على النقل وعـدم النظر فى اصول الظواهر ، لابد وأن يؤدى بالباحث الى أن يحيد على جـادة الصـواب •

ثانيا : التشيع للاراء والمذاهب وفى هذا يقول ابن خلدون ما نصه :

« أن النفس اذا كانت على حال الاعتدال فى تقبول الخبر اعطته حقـه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه • ولكن اذا خامرها تشيع لرأى أو نحله فان هذا التشيع يجرد الباحث من حريته ويجعله أسيرا لهـذا الـرأى • »

ثالثا : الثقة بالناقلين وتصديق الباحث لما يرويه ثقاه المؤرخين فيجب عـلى الباحث الا يركن الى هذه الثقة بل ينبغى عليه أن يتحقق من صدقه ومنطقية لقواله •

رابعا : الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه ٠ (٤٩) فكثير من المؤرخين يجهلون الغاية مما يسمعونه من الناس ويذهبون فى حدود الروايات مذاهب شتى من الظن والحدس والتخمين ويغفلون الغاية المنشودة من قص الحوادث أو سور الروايات فيقعون فى الكذب لا محالة ٠ (٥٠)

خامسا : ومن الأخطاء التى أشار اليها أبن خلدون تقرب العلماء والمؤرخين من أصحاب المراتب العالية والسلطان بالثناء والمديح ، فقد أدى هذا التقرب الى الأخطاء وذلك فى سبيل حصولهم على الجاه ، ولذلك جاءت بحوثهم غير معبرة عن الحقيقة (٥١) ٠

سادسا : يرى ابن خلدون أن من الأخطاء الفادحة جهل المؤرخين بطبائع العمران واحواله اذ المحك الأساسى لمعرفة حقيقة الحوادث ولذلك :

« ان صاحب هذا الفن (التاريخ) يحتاج الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة مابينه وبين الغائب ٠٠٠ »

هذه هى أهم الأخطاء التى لحقها ابن خلدون والتى ادت بالمؤرخين الى الزلل ٠

وقد تمكن الدارسون والباحثون لمقدمة ابن خلدون فى أن يستخلصوا قواعد وأسس منهجه فى البحث وهى تتمثل فى القواعد العامة أى القواعد التى يجب أن يلتزم بها الباحث فى دراسته للظواهر الاجتماعية ، والقواعد الخاصة وهى التى أخذ بها ابن خلدون وراعاها فى دراساته ٠ وتشير الى هذه القواعد العامة منها والخاصة ٠

---

(٤٩) المقدمة ، ص ٣٥ ٠

(٥٠) أنظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، ص ١٤٨ ٠

(٥١) المرجع السابق ، ص ١٤٨ ٠

قواعد النهج العـامة فى مقدمة ابن خلدون :

أولا : الألمـام بمختلف جوانب المعـرفة :

لا شك أن الالمام بمختلف جوانب المعرفة قاعدة أساسية للبحث العلمى فى أى فرع من فروع الدراسات وهذا لا يتعارض مع التخصص فى العـلوم فمثلا الدارس لظـاهرة اجتمـاعية يستلزم منه أن يلم ببعض الدراسـات الاقتصادية والسياسية والقانونية لان هذا ييسر له دراسة الظاهرة موضوع البحث نظرا للتداخل الكبير الموجود بين الظواهر والتأثير المتبادل بينهـا • ويقول ابن خلدون أن الباحث المؤرخ « محتاج الى مآخذ متعددة ، ومعـارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبت ، يفيضان بصاحبهما الى الحـق ، وينكبـان به عن المذلات والمغالط • » (٥٢) •

ثانيا : معرفة طبائع العمران :

يرى ابن خلدون أن على الدارس أن يقف على طبائع العمران ، يقصـد بذلك أن الباحث حين يدرس مجتمعا من المجتمعـات فيجب عليه أن يدرس بناءه الاجتماعى وعادات الأفراد والثقـافة السـائدة فى هذا المجتمع ، فكل هذه الأمور تمكن الباحث من الدراسـة العلمية الواقعية ، ويـرى ابن خلدون أن المجتمعات تختلف بعضها عن بعض وفى هذا يقـول :

« أن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله » (٥٣) فالمدنية ، والمجتمـع والبادية ، والدولة ، والفرد ، والعائلة ، وكل أولئك ذوات لها طبائع تخصها من حيث البيئة والوظيفة ، ومن حيث ما يطرأ عليها من تغير (٥٤) •

ويرى كذلك أن من طبائع العمران التغير الذى تخضع له المجتمعـات ويذكر ابن خلدون ما نصه • « تبدل الأحـوال فى الأمم والاجيـال ، تبـدل الأعصـار ومرور الأيام •••• ان أحـوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم

---

(٥٢) المقدمة • ص ••

(٥٣) انظر : حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ ••

(٥٤) المقدمة • ٣٢

لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنه ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات ، فكذلك يقع فى الاقطار والازمة والدولة ٠٠ » ؟

ثالثا : الموضوعية :

قد عنى ابن خلدون بضرورة توافر الموضوعية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الدراسة العلمية السليمة تستلزم الدراسة الحيادية والبحث والتمحيص فى المعلومات قبل اصدار تعميمات ، ودراسة الظواهر موضوع الدراسة دراسة تحليلية للوقوف على أسابها وعللها ، وفى ذلك يقول ، « ولما كان الكذب متطرفا للخبر بطبيعته ٠ وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه » ٠

وواضح مما سبق أن ابن خلدون قد نبه الباحث بعدم التحيز لأرائه الشخصية أو أراء معينة عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، ويجب على الباحث ان يكون حذرا عند اصدار القوانين التعميمية اذ يجب أن يقوم ـ قبل اصدار هذه القوانين ـ بدراسة شاملة لجميع جوانب الظاهرة موضوع البحث ٠

وبجانب هذه القواعد التى يجب أن يلتزم بها اى باحث ، وضع العلامة ابن خلدون قواعد منهجية التزم هو بها ، ويرى أن الباحث فى ميدان علم العمران يجب أن يلتزم بها ايضا ومنها :

● ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة ، لأن ابن خلدون ، كان يعارض الأقسية المنطقية ويرى أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء المحسوسة ، كذلك يرى أن الاقتصار على استخدام قوانين المنطق لا يؤدى بنا الى المعرفة الصحيحة ة

أما الوسيلة السليمة فى البحث فهى الاعتماد على الملاحظة المباشرة التى تتم بطريقة علمية ونقدية فى ضوء التجربة الشخصية والتجربة الانسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة ٠

ومما سبق نرى أن ابن خلدون وكان حسى انزعة ، يؤمن بما تؤدى اليه

ملاحظته وتجاربه التي استفادها من اسفاره ومن الظروف والمحن التى مر بهـا ٠

● يجب استخدام منطق التعليل : يـرى ابن خلدون أنه ينبغى ان يعمل الباحث على اظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببى ، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ٠ فالوقائع المتشابهة لابد وأن عن تنشـا عن ظـروف متشـابهة ، وعلى اسـاس هـذا المفهـوم يرى ابن خلدون أن فى ظروف الحضـارة المتشـابهة تحدث وقائع متشابهة ، ومعنى ذلك أن الأنظمة الاجتماعية تتماثل متى كانت المستويات الثقافية متوحدة أو متماثلة ، ويرى ابن خلدون أن فى ضـوء هذه القاعدة العامة يمكن أن يحدث التنبؤ بما سيحدث فى المستقبل ٠

● يجب على الباحث الاعتماد على منهج المقارنة ، وقد أدرك ابن خلدون قيمة هذه الدراسة عندما قام بأسـفاره ، وأدرك مـدى تبـاين المجتمعـات وتشابهها وارجع هذه العوامل الى أثر البيئة والعوامل الجغـرافية ولذلك نراه يعرض باسهاب اثر الاقليم والطقس وأحوال المعيشة فى أخلاقيات الشعوب وطباعهم وأحوالهم الاقتصادية ومدى تاثر الظواهر السياسية بهذه العوامل

وكذلك يتكلم ابن خلدون عن تباين المجتمعات فى العادات والتقاليـد والنظم الاجتماعية وما اليها ٠ وقد بلغ اهتمام ابن خلدون بالمنهج المقارن ، أنه عقد فصلا درس فيه دراسـة علمية وصفية تحليلية عوامل التبـاين فى المجتمعـات ٠

● يحـرص ابن خلدون على دراسة الظـاهرة العمـرانية فى حـالتى استقرارها وتطورها ، أى انـه فطـن الى اهميـة الدراسـة الديناميكيـة (التطورية) الى جانب عنايته بدراسـة الظواهر من الناحية الاسـتاتيكية أى على الحالة التى هى عليها فى مكان وزمان معينين ٠ فقد عنى ابن خلدون فى دراسـته لكل طائفة من طـوائف النظـم العمرانية بان يمـزج بين هاتين الناحيتين ٠ فكان يدرس عناصر الظاهرة واجزاءها ووظائفها ، ويدرس فى الوقت نفسه تطورها والقوانين التى تخضع لها فى هذا التطور ٠

● لم يضع ابن خلدون تعريفا محددا للظاهرة الاجتماعية ، لكنه اشار الى خصائصها ومنها :

– نسبية الظاهرة العمرانية ، ولذلك فانه ينصح الباحثين بمراعاة هذه القاعدة اذ يقول « ... ولذا يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأسم والبقاع فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال . » (٥٤)

– تفسير الظاهرة العمرانية بظاهرة عمرانية أخرى – وقد نادى دور كايم بنفس هذا المفهوم الذى أشار اليه ابن خلدون بعد مضى ما يقرب من خمسة قرون من ظهور مقدمة ابن خلدون – فمثلا نجد ابن خلدون يعلل تطور العادات والعرف بتبدل وتطور العاملين الاقتصادى والسياسى فيقول « أن الأجيال فى آحوالهم ، انما هو باختلاف غلتهم من المعاش » وفى مكان أخر يقول . « والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » .

– جبرية الظاهرة الاجتماعية : ان ابن خلدون قد سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تحدثوا عن جبرية والزامية الظاهرة الاجتماعية وما يترتب على مخالفتها او الخروج عليها من عقوبة اجتماعية وفى ذلك يقول : « وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فان أدراك مثلا أبا وأكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب فى السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك الخشونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس . اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعه ، وخشى عليه عائده ذلك ، وعاقبته فى سلطانه(٥٥) .

مما سبق ، يتآكد لنا أن ابن خلدون قد أدرك الكثير من القواعد المنهجية السليمة التى يلتزم بها الباحثون فى وقتنا هذا عند اجراء بحوثهم . ويعتبر هذا خير برهان على عظمة هذا المفكر العربى الأصل .

نقد أراء ابن خلدون :

---

(٥٥) المقدمة ، ص ٢٥٦ .

كانت نظريات ابن خلدون هدفا لانتقادات من جانب علمـاء الغرب :

أولا : أدعوا أن أبن خلدون طبق قوانين البيولوجيا على الظواهـر الاجتماعية من حيث النشوء والارتقاء والفناء (قانون الاطوار الثلاثة بالنسبة للدولة) • ولكن المعنى الحقيقى لوجهة نظر ابنخلدون يكمن فى نظريته الى أن المجتمع يحمل فى طياته عوامل هـدمه فهو ينشـأ بدويا غايته تأمين ما هو ضرورى للحياة ، ولكنه لا يلبث أن ينتقل الى أعلى بفعل ما ينشأ فيه من ميل دائم الى التحسن وانتقاله هذا يولد تنقصـات جـديدة تؤدى بالنهاية الى انحلال المجتمع وسقوطه •

ثانيـا : ذهبوا الى ان ابن خلدون قد غالى فى نظرته الى (العصبية) وأثرها فى تكوين الدول وانحلالها ، ويقصد ابن خلدون بمصطلح (العصبية) أنه شعور التضامن الناشىء على أساس الرابطة الاجتماعية التى تدعم أى كيان سياسى ، وهى وسيلة التماسـك الاجتماعى الذى يربط بين تقـاليد النـاس وعاداتهم وبين المحيط الذى يعيشون فيه ، وطبقا لهذا المفهوم فان أى مجتمع أو دولة يحتاج الى عصبية لاستمرار وجوده • ولكن يجب أن ننبه الاذهان الى أنه اذا كان ابن خلدون قد غالى فى نظرته الى العصبية ، فهو يعكس الواقع الاجتماعى الذى كان سائدا فى عصره حيث اشتد الصراع بين النماذج الثقافية القائمة على حالة البداوة ، والنماذج الثقافية الحضارية الزاحفة اليها ، والتصادم بين خصال البداوة وخصال الحضارة •

ثالثا : كثير من القوانين العامة التى أنتهى اليها ابن خلدون لا يكاد يصدق الا على الأمم التى لاحظها ، ومن هنا تعرض ابن خلدون الى نقد من جانب كثير من العلماء فهو يستقرىء الظواهر الا عند أمم معينة وفى عصـور معينة . وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى قوانين عامة ظن انها تصدق فى كل مجتمع وفى كل زمان •

وانى أرى أن هذه الانتقادات الجزئية لا تساوى شيئا يذكر بجانب الاسهامات العظيمة التى قدمها ابن خلدون للفكر الاجتماعى الاسلامى بخاصة والانسـانى بعامة ، ولا يسعنا الا أن نقـرر أن أبن خلدون هو أول مفكـر أنشأ علم الاجتماع •

الباب الخامس

الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة

١ ـ الاتجاه التجديدى الملتزم

٢ ـ الاتجاه التجديدى المتطرف

الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة

لقد أصبح موضوع الدين بين النظرية (أى ما يحويه من عقائد) وبين التطبيق موضوع اهتمام ونقاش فى الأوقات الحاضرة ، وذلك راجع الى التطور والتغير الذى لحق بالمجتمعات بالاضافة إلى نمو درجة التحضر وازدياد المعرفة العلمية والتقدم التكنولجى الهائل ، كان من شأن كل هذا أن يحدث هزة فى التراث الدينى والثقافى للمجتمعات ، مما أدى الى سيادة اتجاه عالمى نحو الرغبة فى تجديد المفاهيم الدينية حتى تتلاءم مع التغيرات الاجتماعية التى طرأت على المجتمعات •

ولقد امتدت هذا الاتجاه التجديدى للدين الى العالم الاسلامى والذى يتمثل فى حركة احياء الثقافة الاسلامية ، وفتح باب الاجتهاد حتى تتلاءم المفاهيم الدينية مع تغيرات العصر •• وخاصة ان البلاد الاسلامية قد أصيبت بعد الرسول والخلفاء الراشدين ببعد عن النظرية الاسلامية الشرعية وممارستها • وسادها نوع من الحكم الأوتوقراطى ، وفيه ظهرت مجالس الشورى الخاصة التى لجأ أصحابها الى الاجتهاد الفردى ، وعدم الاهتمام بمبدأ الاجماع (١) واستمر تدهور الثقافة الاسلامية حتى جاءت الحرب العالمية الأولى ووصلت الثقافة الاسلامية قمة تدعورها فى ظل الحكم العثمانى مما دمغ الى ظهور حركة احياء وتجديد الثقافة الدينية •

وقد ظهر فى الفكر الاسلامى المعاصر اتجاهين :

١ ـ الاتجاه التجديدى الملتزم •

٢ ـ الاتجاه التجديدى المتطرف •

وسوف نستعرض فكر اصحاب الاتجاهين السابقين

أولا ـ الاتجاه التجديدى الملتزم :

يعتبر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده من أعلام هذا الاتجاه

W. A. Husaini, Islamic Environmental Systems. Engineering, Macmillan press, London, 1980, P. 22.

التجديدى الملتزم فى مصر ، وكذلك يعتبر محمد اقبال ومدرسته من أنصار هذا الاتجاه فى باكستان •

ورغم أن أصحاب هذا الاتجاه يجمعهم هدف فكرى أساسى واحد وهو ضرورة احياء الثقافة الاسلامية بما يتلاءم مع تغيرات العصر فى اطار ما تقره الشريعة الاسلامية ، والدعوة الى تماسك البناء الاسلامى ، ان هناك اختلافات بين منهج كل منهما الذى اتبعه لتحقيق هذا الهدف وسوف توضح هذا فيما يلى :

١ ـ جمال الدين الأفغانى :

يعتبر جمال الدين الأفغانى من أعظم رواد الفكر الاسلامى الحديث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وقد تميز هذا المفكر بالنزعة الراديكالية ، فقد وقف موقفا نقديا من الاتجاهات التى تعارض العقيدة والمبادىء الاسلامية الحقة • وحاول أن يكشف النقاب حول الاتجاهات التى تعمل على تبعية البد الاسلامية وكان نشاطه ذو طابع سياسى ، فقد بدأ نشاطه بالحديث عن الأمه اكثر من الحديث عن المسلم ، كما اسهب فى شرح ما يجب أن تكون عليه صلة الحاكم بالشعب من تبادل المشورة بينهما لا على أن يكون اولهما سيدا والأخر مسودا (٢) •

ويمكن تفسير هذه النزعة لو نظرنا الى المحيط الثقافى والسياسى والاجتماعى الذى عاش فيه هذا المفكر •

فقد عاش جمال الدي ن الأفغانى فى مصر فى الفترة الواقعة بين عام ١٨٧١ الى عام ١٨٧٩ ، وهذه الفترة تعكس بوضوح التدخل البريطانى السافر فى مصر ، فقد شهد بعثة كيف Cave التى وفدت الى مصر لفحص ماليتها ، وعايش نظام الرقابة الثنائية لمراقبة مصروفات الحكومة المصرية • كما عاصر أيضا مناخا ثقافيا واجتماعيا يسوده البدعة ، واختلاف المسلمين الى شيع وأحزاب ، استبداد حكام الولايات ، وسيادة نزعة التواكل •

---

(٢) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٨٥

فى هذا المناخ السياسى والاجتماعى والثقافى دعى جمال الدين الى التعجل بحياة ايجابية داخل البلاد الاسلامية ، ودعى الى مكافحة العيوب الداخلية التى نشأت عن اهمال الاسلام ولذلك فقد تميز فكر جمال الدين بالشكل السياسى والذى ظهر فى حديثه عن وحدة المسلمين ، وعن الحكومات المسلمة ، الا أن منهجه وطريقة تناوله لهذه الموضوعات كانت تقوم على الاسلام والقرآن ويظهر هذا فى قوله :

« لا التمس بقولى هذا — فى الدعوة الى الوحدة — أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصا واحدا — فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » (٣) ٠

وقد تمثلت راديكالية جمال الدين الأفغانى فى ناحيتين :

أ — فى مقاومة التيار المستغرب الذى يقضى على الاسلام ٠

ب — مناصرة الفئة المستضعفة من المسلمين داخل المجتمع الاسلامى ٠

وان كانت راديكالية هذا المفكر الاسلامى تبدو فى اطار الدعوة الى الأخذ بتعاليم الاسلام ، فهو يؤكد على الاقتباس بما عند الغرب من حضارة ، ومدنية ، وعلم ولكن على أساس أن يكون ذلك فى تلاؤم مع الاسلام ٠

كما اقام نقده لنظم الحكم القائمة فى عصره ٠ كحكومة الخديوى فى مصر وحكومة شاه ايران ، وحكومة سلطان الأستانة على اسس اسلامية ، تتمثل فى ضرورة توفير حرية الشعب وسيادته ٠

فقد كان لمعاصرة جمال الدين لأوضاع مصر فى ظل الاحتلال البريطانى وزياراته للهند ما جعله يقف موقفا مناهضا للاستعمار ، وهذا ما حدى بالكثير الى وصف حركة جمال الدين بالحركة السياسية اكثر منها حركة اجتماعية أو دينية ، ولكن كما أوضحنا أن المنطلق الأساسى لهذه الحركة هو الدعوة الى التمسك بالدين الاسلامى والقرآن والوعى بمساعى الاستعمار الذى يحاول اضعاف الدين فى الدول التابعة له ٠

---

(٣) محمد عماره ، الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى ، القاهرة ، ١٩٦٨

ولذلك يمكن أن نحدد منهجه الذى لخصه فى عبارته :

(أرجو أن يكون سلطان جميع المسلمين القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين) ٠

ومن هنا نجد أن المنهج الذى أتبعه هذا المفكر الاسلامى فى حركته الفكرية واضحا فهو اهتم بالاسلام كله بوجه عام واهتمامه بالاسلام كله يعنى اهتمامه بذلك الجانب من الاسلام الذى يدعو المسلمين الى العزة والمحافظة على استقلالهم ٠

أما الوسائل التى اتبعها جمال الدين لكى يحقق هدفه يتمثل فى :

● الاثارة والحماس الدينى وايقاظ روح التضامن الاسلامى وتبصير المسلمين بأن استرجاع قوتهم لا يتحقق الا عن طريق وحدتهم ، وعن طريق طرح ما طرأ على الاسلام من عادات غريبة فى السلوك ٠

● ضرورة بعث القرآن ، وبعث تعاليمه بين الأفـراد وشرحها على وجهها الحقيقى لبيان ما تذخر به من قيم سامية ٠

● ضرورة الاقتباس من حضارة الغرب والتجديد فى علومنا على أن يكون اقتباسا ملتزما بقيمنا الدينية (٤) ٠

ولم يقتصر جمال الدين على مقاومة للاستعمار الغربى وانما شمل أيضا مقاومته للفكر الاسلامى المعاون له ، وقد ظهر هذا الفكر فى الهند عنـد أحمد خان الذى أراد أن يجعل الولاء للاستعمار مشتقا من تعاليم الاسـلام ، وينشأ جيلا من شباب الهنـد يعاون الاستعمار بأسم التقدمية فى البلاد ٠

كما ركز جمال الدين على التمايز فى الأمة الاسـلامية الواحـدة بين الأغنياء والفقراء ، بين القاهرين والمقهورين ٠ فالأمة عند جمال الدين أمتان حكام ومحكومين ، قادة وشعوب ، علية وسفله ، وهو عمل على مناصرة الفئة المستضعفة فى المجتمع (٥) ٠

---

(٤) آدمز تشارلى : الاسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمود العقاد ، لجنة دائرة المعارف الاسلامية . القاهرة .

(٥) حسن حنفى ، اليسار الاسلامى ، القاهرة ، ١٩٨١

٢ ـ محمد عبـده

يعتبر محمد عبده علما من أعلام الفكر الاسلامى الحديث وله اسهامات متعددة فى نواحى الفكر المختلفة سواء فى مجـال السـياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد ، كما أنه نهج فى ذلك منهجا متميزا به وهو منهج تربوى لتنشئة الفرد ، وأساس التربية عنده هو الاسلام ، اسـلام القرآن الذى يحث على الاعداد الانسانى لهذه الحياة ، وهو الاعداد القائم على الذاتية أو على عـدم الغـاء الشخصية الفردية (٦) •

ونشير لى اسهامه الفكرى فى مجال السياسة فى اطار منهجه التربوى الذى خطه لنفسـه •

اهتم محمد عبده بفكرة المواطنة ، فتناول تحـديد الوطن وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما •

وقـد ذهب الى ان فى الوطن من موجبـات الحب والحـرص والغيرة ، وذلك يتمثل فى ثلاث :

- أنه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء والأهل •
- أنه مكان الحوق والواجبات التى هى مدار الحيا ةالسياسية •
- أنه موضع النسب التى يعلو بها الانسان ويعز أو يستغل •

وذلك لأن محمد عبده كان يهدف الى تقوية الشعور الوطنى ووعـى الأفراد بوطنهم •

كما تناول ايضا موضـوع الديمراطية السـياسية ، وكانت تتمثل عنده فى نظام الشورى فى الحكم • ودعى الى ضرورة تمسك الحاكم والمحكوم به ، وأخذ يستشهد بما كان سائدا فى عهد عمر بن الخطاب من اسمى صـور الديمقراطية السياسية وقد ذهب فى قوله :

« •••• أن الشورى لا تنجح الا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة كأن يكونوا جميعا طالبين تعزيز مصالح بلادهم غيطلبونها من وجودها

(٦) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ١٠٨

وأبوابها ، فما داموا طالبين هذه الوجوه فلهم الحق ونصراؤه • فلا يلتبس عليهم بالباطل •••• » (٧)

كما يرى محمد عبده أن اذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فان وظيفة الحكومة بعد ذلك فى الأمة تمكين الأفراد من العمل فى حرية وبالوسيلة الصحيحة لخير أنفسهم وجماعتهم • « ان شأن الحكومة ليس الا أن نطلق للناس عنان العمل فيعملون لأنفسهم ما يعملونه خيرا • فان أية حكومة تيل انها عادلة حرة ، لم يكن لها الا أن أباحت للناس أن يدخلوا فى أى باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقى بكل وسيلة » (٨)

كما تضمن اسهامه فى مجال السياسة تناوله للقانون • وقد اهتم محمد عبده بأن يجب أن يكون هناك صلة بين ما يشرع من قوانين وبين احوا ل البلاد القائمة ، كما يجب أن يكون للقانون وحده السيادة • وفى هذا يقول :

« •••• ان البلاد تختلف باختلاف المواقع . وتباين أحوال التجارة والزراعة ، وكذلك سكانها يختلفون فى العوائد ، والأخلاق ، والمعتقدات الى غير ذلك ، فرب قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح أخرى ، فينفع أولئك ويضر بهؤلاء اذ على مؤسس القوانين أن يراعى اختلاف الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى له أن يحدد مصالحهم •••• » (٩)

كما يشير فى حديثه عن القانون • أن القانون هو ضابطا من الضوابط الاجتماعية داخل المجتمع ، أما التغيرات فى عادات الأمة وأخلاقها • فمرجعها الى التربية دون التشريع • فالتربية فى نظره تمهد وتدفع الى التغير ، أما وظيفة القانون فهى الضبط والحفاظ على الحقوق ويظهر هذا فى وله :

« •••• ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر

---

(٧) السيد محمد رشيد رضا ، تاريخ الامام محمد عبده ، ج ١ ، ، مطبعة المنار بمصر .
(٨) المرجع السابق
(٩) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ١٠٥

المغارم على المخالفات ، هى التى تربى الأمم وتصلح شأنها ٠٠٠ أما القوانين المصلحة ، فهى نواميس التربية لكل أمة ٠٠٠٠ » (١٠)

وهذه النقاط الثلاثة الرئيسية التى آثارها محمد عبده عن الشعور الوطنى والديمقراطية السياسية ، والقانون ، تشكل باب اسهامه السياسى ، فبذلك وضع أمام الفرد الحقائق التى يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهى تلك الحقائق التى تحدد شخصيته كانسان ، ومواطن ٠

أما اسهامه فى مجال الاجتماع ، فيتمثل فى نقطتين أساسيتين هما :

- الروح الجماعية ٠
- دعوته الى نبذ التقليد والالتجاء الى الأجتهاد وخاصة فى معالجته للمشكلات الاجتماعية ٠

وقد عالج محمد عبده كل من هذين النقطتين فى اطار منهجه التربوى الذى التزم به فى كل جانب من جوانب فكره ٠

فقد أكد على ضرورة تقوية الروح الجماعية فى المجتمع مع اضعاف الفردية أو الانفصالية ، ورأى أن الطريق الى ذلك لا يتم الا عن طريق التربية الحقة ، وهى التى تقوم على رعاية التعاليم الاسلامية ، ويظهر هذا فى قوله :

« أن الانسان لا يكون انسانا حقيقيا الا بالتربية ، وليست هى الا عبارة عن اتباع الاصول التى جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام » (١١)

وفى قوله ايضا : « ولو كنا متربيين لأنبت فينا احساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجاتنا ، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه وغيره ٠٠ » (١٢)

فقد أرجع محمد عبده انحلال معنى الجماعة ، وضعف الروح الجماعية الى سوء فهم الاسلام ، ووجد العلاج الحاسم لهذه الحالة المرضية التى يعانى

---

(١٠) المرجع السابق ، ١٠٧

(١١) عباس محمود العقاد ، عبقرى الاصلاح والتعليم : الامام محمد عبده ، العدد الأول ، القاهرة ، ١٩٥٠

(١٢) المرجع السابق ٠

منها المجتمع المصرى فى عهده يكمن فى التنشئة الدينية ، وضرورة قيـــام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الاســلامية ٠

كما تناول محمد عبده مشــكلات المجتمع المصرى ، وقد حـددها فى الظواهر المرضية التى انتشرت وتفشت فى المجتمع ، ويذكر منها البدع ، ومدى ولالتها على الانحراف فى الاعتقاد مثل زيارة مقبور الأولياء ، والرشوة كعنوان على الضعف الخلقى ٠ وآعاب سوء العدالة الاجتماعية الموجودة فى المجتمع ، كما أنه حارب الحزبية المذهبية ، وأرجع انقسام المجتمع الاسلامى الى فرق واحزاب وما وصل اليه من ضعف عن أن يكون جماعة واحدة ، الى طغيان التبعية المطلقة للمذاهب القائمة ٠ فهو يرى أن الخطر الذى يهدد أى مجتمــع لا يكمن فى تعدد مذاهبه فى التفكير ، بل فى تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها وابداء الرأى فى قيمتها ، عندئذ يكون المجتمع جماعات ، وطوائف ، ينها فواصل هى فواصل التبعية الناشىء عن الحـزبية ٠

ويدعو محمد عبده الفرد الى التحـرر من التبعية المطلقة للحزبيــة المذهبية ، وأن يكون ذا شان ورأى ، وله سلطة النقد واختبار أسلوب التوجيه وقد حدد محمد عبده طريق الفرد للتغلب على التبعية للمذاهب الفكرية فى رفض التقليد لأنه يرى أن التقليد يتناف مع طبيعة العقل ذاته ، لان العقــل وجــد للملائمة بين الانسان وظروف الحياة التى يعيش فيها ، فان حكم عليه فى عصر أن يقف عند حد أنواع الملائمة التى استنبطت فى عصر سابق ، كان ذلك خروجا عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية ٠ كما انه يناف طبيعة الحيــاة ، لأن أحداثها ليست ازلية غير متغيرة ، بل خاصيتها التغير والتجدد ٠

والتقليد لا يتناف فقط مع طبيعة العقل وطبيعة الحياة بل يتناف أيضا مع طبيعة المبادىء الاسلامية وخصائها لأن هذه المبادىء ليست لها طبيعــة التوقيت ، ولا الخصوص المكانى والزمانى ، فهى للناس كافة ٠ انها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وصالحة كذلك لتوجيه الانسان فى الحياة فى ظروفها المختلفة ٠ (١٣)

---

(١٣) أنور الجندى ، الفكر العربى المعاصر ، مطبعة الرسـالة ، القاهرة ، ١٩٦٢

ومن هنا كان لابد للالتجاء إلى الاجتهاد ، فقد نظر محمد عبده الى الاجتهاد على أنه ضرورة من ضرورات المجتمع الانسانى ، فالحياه الانسانية متطورة ومتغيرة ، والاجتهاد هو الوسيلة العلمية والنظرية المشروعة للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الاسلام • ويرى محمد عبده أن لو وقف الأمر بتعاليم الاسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين فهذا يؤدى الى أن تخف قيمة الاسلام فى نفوس المسلمين تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، أما أن يقفوا عن متابعة السير فيصيروا فى الحياة فى عزلة عن الحياة نفسها •.

لذلك يرى محمد عبده أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لأمتداد الصبغة الاسلامية لأحداث المجتمع الانسانى المتطور فى الجماعة الاسلامية • وهو ضرورة اجتماعية اسلامية واستمرار عملى للحياة الاسلامية داخل المجتمع الاسلامى • (١٤)

٣ ـ محمد اقبال

لقد شهدت الهند وباكستان حركة كبيرة لاحياء الثقافة الاسلامية فى أوائل القرن التاسع عشر ، وقد عرفت هذه الحركة بحركة التحديث الاسلامى The modernisation of Islamic Jurisprudence وتهدف هذه الحركة الى اعادة الاجتهاد ، وتشريع قوانين من خلال تفسير عصرى للشريعة(١٤) • ولا شك أن هذه الحركة لهـا جذورها التى تظهر فى فكره حركة الاجتهاد بين الأوائل أمثلة « تقى الدين ابن تيمية » ، وانصار هذه الحركة يؤكدون على مفاهيم المحاكاة ، الاختراع والتمثل imitative - innovative assimilation ويعتبرون هذه المفاهيم من المسلمات الرئيسية فى منهج البحث للشريعة الاسلامية ، بل أيضا من المسلمات الرئيسية لتحقيق الدينامية الاجتماعية والثقافية للشريعة الاسلامية(١٥) فأنصار هذه الحركة يرون ان الرسالة الأساسية للقرآن والنبى

(١٤) أميز تشارلى : الاسلام والتجديد فى مصر ، مرجع سابق
W. A. Husaini, Islamic Environmental Systems,
op. cit. p. 23,
Ibid p. 24.

هو ارشاد المسلمين الى ثلاث رسالات لتنمية الحضارة الاسلامية هم (١٧)

١ ـ الابداع ، والاختراع ، لأنهما يخلقان تحول جديد على أساس ما ذكر فى القــرآن ٠

٢ ـ الاصلاح reform ، التحسن improve ، التكيف adapt لأن كل هذه الأشياء تساعد الحضارة الاسلامية على أن تتمثل وتصطفى ecleticise الأشياء الصالحة من الميراث الانسانى المتراكم سواء من المسلمين أو غير المسلمين ٠

٣ ـ التمثل من خلال المحاكاة ٠ لأن أنصار حركة التحديث الاسلامى يرون أن هناك علاقة عضوية بين المحاكاة الاجتماعية والاختراع فكليهما عمليات تكيف وابداع adaptive - Creative Processes فلا يمكن أن يكون هناك اختراع بدون محاكاة ، التى هى عملية تعلم أى تشرب لقيم ثقافية ، وأخذ بأحسن نواحى المعرفة ٠ وتاريخ نمو الحضارة الاسلامية فى العصور الوسطى ، وكذلك الغرب يؤكد ذلك ٠

فقد تاثر الاسلام بالثقافة اليونانية ، والحضارات السريانية ٠ وهذا أيضا ماحدث فى أوروبا عندما خرجت من عصورها المظلمة عن طريق تمثلها لحضارة الشرق عن طريق الترجمة (١٨) ٠

فالفكرتين الاساسيتين اللذان يدعو اليهما القران فى نظرته الى طبيعة الحياة عمــا :

١ ـ وحدة أصل الانسان

٢ ـ الحياة حركة مســتمرة عبر الزمن ، وهى عملية تحســن وخلق للاحتياجات التى تساعد فى حل مشاكل كل جيل ٠ وليست عرقلته بواسطة عمل الاجــداد(١٩) ٠

ويعتبر محمد اقبال أحد مفكرى العصر الحديث الذين ظهروا فى الهند ٠ وقد ساهم فى حركة احياء الثقافة الاسلامية ٠ فقد تاثر هذا المفكر بما آل عليه

---

(١٧) Ibid. P. 33.

(١٨) Ibid. p. 52.

(١٩) Ibid., p. 33.

حال المسلمين فى الهند من سلبية وضعف وجمود فى فهم الاسلام ، وحاول اعادة بناء الحياة الاجتماعية الاسلامية على مبادىء الاسلام نفسه • وقد ظهر كتابة المعنون تجديد الفكر الدينى فى الاســلام The Reconstruction of Religious thought in Islam وكان هدف هذا الكتاب هو دفع هذا الانسان السلبى وجعل الدافع له قوته الذاتية وقدرته على تغيير الواقع والسيطرة على الطبيعة ، ولذا حاول ابراز ما تنطوى عليه الديانة الاسلامية من حركية وواقعية • ولذا عرف منهجه باعادة تجـديد الفكر الدينى فى الاســلام ، ونشــير الى رايه فى المجتمع الانسانى ، والفرد ، وتحليله لمبادىء الديانة الاسلامية •

الفرد والمجتمع :

وتظهـر النزعة الفردية بوضـوح فى فكر اقبـال ، فقد كان يؤمن بالفرد وقدرته على الستقلال والحركة المستمرة والابداع ، ويظهر هذا فى قوله :

« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجى ـ حينما تجلت الحياة تجلت فى شخص ، أو فرد ، أو شيىء •••• »

وفى قول آخر :

« ان لذة الحيـاة مرتبطة باسـتقلال (انا) وباثباتهـا واحكامهـا وتوسيعها ، •••• » (٢٠)

وبهذين النصيين يشير اقبال الى رأيه فى الانسان ، فهو يراه فردا لاجماعة أى أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه هى ، فهو أصل الجماعة وليست الجماعة هى اصلاله ، فهو يراه مستقلا لا يفنى فى غيره ••

ومن الظاهر أن اقبال فى جانب الفرد ، وفى جانب الذاتية الفردية ، ويبدو انه متاثرا بهيجل فى فكرته التى يقوم على « أنا » ، ونشتيه فى فكرته التى تقوم على تمجيد قوة الفرد ونشتيه فى فكرته وفى استناد الجماعة الى الفرد وعمله

ونظرة اقبال هذه الى الفرد وتمجيده له كان يهدف من ورائها أن يشعر

---

(٢٠) عبد الوهاب عزام ، محمد اقبال سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، مطبوعـات باكستان فى القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٥٦

المسلم بنفسه ويعى بقيمة ذاته كقوة خالقة ، وهو فى هذا يدعم موقفه ويعضده بالقرآن الذى يؤكد على شخصية الانسان وفرديته . (٢١)

اما المجتمع الانسانى : فبالرغم من ان التغير يمثل بعدا هاما فى فكر اقبال الا أنه يرى أن المجتمع الانسانى لا يسير الى التغير المطلق ، وانما يستند الى بعض المبادىء التى تحدث توازن فى هذه التغيرات ، فهو يرى أننا لا ينبغى أن ننظر الى الوجود على أنه تغيرا صرفا فحسب ولكنه ينطوى أيضا على عناصر تنزع الى الابقاء على القديم ، فهو يرى أن أى تغير اجتماعى لا يمكن ينكر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمه وعمل ، فليس فى استطاعة أمة ان تتنكر لتراثها .

فالمجتمع فى نظر اقبال ليس ماديا فحسب يخضع لمبدأ التطور الانقلابى ، وانما الجوانب الروحية أساسية فى وجود المجتمع .

الدين والعلم :

يحاول اقبال ان يربط بين الدين والعلم ، وخاصة الدين الاسلامى من زاوية التجربة ، فهو يرى أن لا خلاف بين العلم والدين ، فصلة العلم بالدين صلة متوازنة ، كلاهما يبحث الواقع وكلاهما يسلك طريق التجربة فى بحثه فكما يؤكد العلم على الاتجاه التجريبى كوسيلة نافعة لتحصيل المعرفة الحقة وان التجربة كما يمكن ان تستخدم فى الطبيعة والواقع يمكن أيضا أن تستخدم فى مجال الدين ، وأوضح أن الاسلام يدعو الى اتجربة بوجه عام ولا يحظر استخدامها فى مجال الدين . قصر اقبال دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة ، دون أصلها التى تستخدم فى كليهما . (٢٢)

ويؤكد اقبال على ان القرآن يحث على العلم التجريبى ، وعلى أن يمارس الانسان التجربة فى تحصيل المعرفة ، ويظهر ذلك فى أياته الكريمة .

« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت . والى الجبال

M. Iqbal., Islam as an ethical and a (S.) Political ideal, ed., by S. Y. Hashımy, Lahore, 1955, p, 60,

(٢٢) محمد اقبال ، تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، دار التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٩١

كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت » .

ويشير اقبال الى أن القرآن يؤكد بأن الاتجاه التجريبى مرحلة لا غنى عنها فى حياة الانسان الروحية ، فانه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الانسانية ، باعتبارها مؤدية الى العلم بالحقيقة النهائية .

مما سبق نجد أن مفكرة الاتجاه التجديدى الملتزم ، وان كان يربطهم خط واحد متمثل فى محاولة بعث الديانة الاسلامية الحقة وتخليصها من الشوائب والبدع التى لحقت بها واحياء الثقافة الدينية عن طريق مفاهيمها بما يلائم التطور الذى خضعت له المجتمعات . الا أن منهج كل منهما لتحقيق هذا الهدف اختلف من مفكر لآخر ، فقد نهج جمال الدين الأفغانى منهجا ثوريا ، بينما عرف منهج محمد عبده بمنهج التربية الاسلامية ، أما اقبال فقد حاول أن يربط بين العلم والدين ويؤكد على الشخصية الفردية وقدرتها على الخلق والابداع .

ثانيا ـ الاتجاه التجديدى المتطرف :

وفى مقابلة هذا الاتجاه الفكرى الذى سبق الحديث عنه ، ظهر فكرا آخر وهو ما نطلق عليه بالفكر التجديدى المتطرف ، وهو محاولة خلق جماعة من المسلمين يتشككون فى القيم الاسلامية ، ومحاولة تعديل فى الروح الاسلامية الأصيلة ، على أن يكون هذا التعديل يصبح مذهبا وعقيدة له سمة الايمان والاعتقاد . ويتمثل هذا الاتجاه الفكرى عند أحمد خان وميرزا غلام ، فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الفكرى المتطرف شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحا يضعف المسلم فى تمسكه بالاسلام ، ويقوى فى نفسه الشك فيه كدين ، أو على الأقل كمنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة . ومثال ذلك تصوير هؤلاء المفكرين عقيدة التوحيد فى الاسلام على أنها عقيدة تؤدى الى حيرة المسلم كما تحط به كانسان ، كما أخذوا يشرحون مبدأ قوامة الرجل على المرأة بفكرة التفوق Superiority ويجعلون منه أمارة على نظرة الاسلام الى وضع كل من المرأة والرجل فى الحياة ، وأنه وضع مختلف بين الرفعة والضعة . كل هذه الأقاويل يحاولون بها انصار هذا الاتجاه تشكيك الأفراد فى دينهم خدمة لأغراض غير وطنية(٢٣) .

---

(٢٣) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ م

البَابُ السَّادِسُ

الاســلام والتنمية

الاسـلام والتنمية

نحو تصور لمدخل اسـلامى للتنمية

مقـدمة :

يمثل علم اجتماع التنمية فرعا من فروع علم الاجتماع ، ويعتبر مدخلا سوسيولوجيا جديدا لتفسير مشكلات المجتمع ، وقد احتل مكانة هامة لدى علماء الاجتماع المعاصرين ، وأصبحت له مكانة بارزة فى الدراسات الحالية ٠

ويمر مجتمعنا بفترة حاسمة يسعى من خلالها لتنفيذ خطط التنمية فى كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، وذلك بحشد وتنظيم مواردة وطاقاته المـادية والبشرية ، وفق خطط علمية مدروسة لتغيير ظروفه لتحقيق مستوى أفضل لافراده ٠

وسعى الافراد الى تغيير ظروف بيئتهم والتحرك الى الامام لتحقيق التقدم فى مختلف الميادين والمجالات يجب أن يرتكز على دعامتين اساسيتين ٠

الدعامة الأولى : تتمثل فى الأسلوب العلمى القائم على التخطيط للاستفادة من الموارد والامكانيات المتاحة وكذلك لايجاد التوازن بين جوانب التنمية باشكالها المختلفـة ٠

الدعامة الثانية : هى الارتباط بالتراث الثقافى والدينى الموجود فى هذا المجتمع فهو الذى يميزنا عن غيرنا ، ويجعل لنا خصوصية مستقلة بذاتها ٠

ولو نظرنا الى تراث تجارب التنمية فى مجتمعنا ـ ونحن هنا ليس فى موقف لتقييم تجارب التنمية ولا لعرض تصـور نظريات التنمية التى اعتمدت عليها هذه التجارب ـ ولكن فى موقف يؤكد فيه أن علماء الاجتماع اليوم قد تبت لهم ان فشل كثير من تجارب التنمية فى تحقيق تنمية يرجع الى عدم كفاءة الأساس النظرى الذى ترتكز عليه ٠ فنظريات التنمية الاجتماعية الوافدة من الغـرب لا تتناسب مع ظروف ومشاكل مجتمعنا وأصبح يرتبط نجاح عمليات التنمية فى

فى مجتمعنا بضرورة دراسة الواقع الاجتماعى للمجتمع من خلال المراحل التاريخية المختلفة على أن يؤخذ فى الاعتبار الاوضاع والمتناقضات الداخلية الموجودة فى المجتمع ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة ، مع ضرورة اختبار النموذج أو النظرية الملائمة لطبيعة وثقافة المجتمع ٠

ولذلك أصبح من واجب علماء الاجتماع فى مجتمعنا أن يضعوا تصورا اسلاميا ـ منبعثا من واقع ثقافتنا وديننا ـ لتحققيق التنمية كبديل لتلك النظريات الغربية التي لم نستطيع الصمود أمام واقعنا ٠ كما يجب عليهم تأكيد الترابط والتكامل بين القيم الاسلامية من جهة والتنمية الاجتماعية من جهة اخرى ، اذ أن مستقبل البلدان يرتبط بمدى ما يتوافر لديها من تخطيط علمى سليم قائم على الاستفادة من التراث الدينى الذى يحيط بها ٠

● والمدخل الاسلامى لفهم عمليات التنمية يتحقق عن طريق توضيح الأخلاقيات الاقتصادية للديانة الاسلامية وعلاقتها بالتنمية مع بيان دور القيم الاجتماعية الاسلامية فى الدفع الى تحقيق التنمية ٠

أولا ـ الأخلاقيا تالاقتصادية فى الاسلام وعلاقتها بالتنمية :

نعنى بالأخلايات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين الاسلامى من قيم اقتصادية وعلاقة هذه القيم بالتنمية ومنها :

(أ) التخطيط الاقتصادى :

أن المتتبع لأيات القرآن وتفاسيرها يتضح له أن كثير من الآيات قد اشارت الى أهمية التخطيط الاقتصادى ، وليس أدل على ذلك ما ورد فى سورة يوسف فى خطته الاقتصادية ، وكيف كانت الخطة الحكيمة سببا فى انقاذ مصر وما حولها من الاقطار من مجاعة مهلكة ٠ فقد جمع فيها تخطيط السنين الرخاء والخصب ، وتخطيط لسنين الجدب والقحط ، وتخطيط للانتاج والتنمية ، وتخطيط لتوزيع الناتج والدخل على السكان ٠

فالتخطيط للانتاج خلال سنين الخصب شمل التوسع فى زراعة واصلاحها وبناء المخازن لحفظ المحصول من التلف ، والعمل الدائب فى

استغلال موارد البيئة المتوفرة واهمها المياه • كما شمل التخطيط الخاص بانفاق وتوزيع الناتج على السكان •

فالتخطيط الاقتصادى فى سورة يوسف قد شمل كل مقومات كمال التخطيط • فقد قام على أساس من العلم بالسكان والموارد والظروف الانتاجية والاستهلاكية للبيئة • كما تظهر فى الآية الترشيدات الاقتصادية للأفراد والحاكم • ثم التطبيق لخطط الانتاج والاستهلاك ، حيث يتضح أن « يوسف » خلال خطة انتاجه السباعية فى مجال زراعة الحبوب والطعام وتربية الحيوان قد شجع الانتاج ، ونظم النشاط التجارى من تبادل حيث لجأ الى الحفظ والادخار لفائض الانتاج بعد تموين السكان واستهلاكهم هذا خلال السبع سنوات الخصب •

أما خلال السبع سنوات الجدب ، فتوقف النشاط الانتاجى لمصادر الطعام لكنه عمل على تنشيط التبادل والتسويق التجارى للمدخرات الانتاجية على ما فيه من تصدير واستيراد (١) • ومن هنا نرى أن خطة الانتاج والتنمية التى صلح عليها شعب مصر فى عهد يوسف قامت على العناصر الآتية :

(١) العمل على تنمية واستغلال موراد البيئة وعناصر الانتاج ، والعمل على زيادة الانتاج بكل ما توفر فى ذلك الوقت من امكانيات وطاقات وموارد •

(٢) عدالة التوزيع ـ حسب الظروف والأحوال السائدة ـ مما دفع بالأفراد الى الرضا وبالاكتفاء دون تلقلة سياسية أو سخط اجتماعى •

(٣) التكامل فى التخطيط • فكما خطط يوسف لسنين الرخاء خطط أيضا لسنين الجدب ، وهذا يظهر فى القرآن :

« وحينئذ احتاط يوسف للناس غلاتهم وجمعها أحسن جمع فحصل

---

(١) محمد ، الاقتصاد الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، المكتبه المصرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٤

وبلغ من ذلك مبلغ عظيم » (٢)

(ب) التوازن الاقتصادى فى الاسلام عن طريق نظام توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع وأثر ذلك فى التنمية ·

لا شك ان مشكلة توزيع الدخول قد أثارت وما تزال تثير أوسع المجادلات بين مختلف الفئات فى المجتمعات فى الوقت الحالى ، نظرا لأن الرفاهية الاقتصادية لأفراد المجتمع تعتمد بصورة حيوية على الطريقة التى يوزع بها الدخل القومى ·

وبالرجوع الى المنهج الاسلامى فى معالجته أى مشكلة ذو موضوع اجتماعى أو اقتصادى نجد أنه يعالجه بتعاليم عقائدية أخلاقية ، وتعاليم اقتصادية وتعاليم تشريعية تتساند معا وتتعاون بصورة متكاملة حتى تعود على الفرد والمجتمع بالفائدة (٣) ·

فلو نظرنا الى تعاليم الاسلام العقائدية حول ظاهرة التوزيع للثروات والموارد ، نجد فى الآية :

« أهم يقسمون رحمة ربك ، نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » (٤)

ومعنى هذه الآية عن ظاهرة التفاوت وما يجب نحوها كى تنتهى بالتكامل ، جاء ضمن معانى الحديث الشريف :

(ترى المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) (٥)

ومن القرآن والسنة يتبين أن الاسلام يقر التفاوت بين الناس ولكن

---

(٢) سورة يوسف

(٣) محمد البهى ، الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، مكتبة وهبه القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٨٠

(٤) أيه ٣١ ، سورة الزخرف

(٥) الامام النووى ، الاحاديث القدسية ، دار الاعتصام ، القاهرة

يجعله سببا للتكامل والترابط بين الناس ، فمعنى التسخير الوارد فى الآية السابقة يعنى أن عمل وانتاج الفرد فى شئون الكسب والارتزاق منه إستهلاك وانفاق لغيره ، فهذا التسخير من تفاوت قدرات وطاقات الناس • تسخير خفى غير ظاهر (٦)

فالاسلام يعترف بتلك ألفروق التى توجد بين مختلف مستويات الأفراد ، لان الاسلام يعترف باختلاف القدرات والمواهب مما يؤدى الى الفروق فى الكسب والعائد المادى •

فالاسلام لا يؤمن بالمساواة المطلقة فى توزيع الدخل ، لأن أى تقدم اجتماعى بمعناه الحقيقى يتطلب اتاحة الفرص لتنمية الملكات والمواهب ، والتى تتطلب بدورها الاعتراف بمبدأ الفروق فى الأجور ، وهذا المبدأ الاسلامى فى تحديد الأجر مع مراعاة المواهب والقدرات لهو واحد من أكبر وابرز السمات فى سبيل تقدم الحضارة الانسانية •

وهكذا يتبين أن توزيع الثروات والموارد والدخول فى الاسلام لا يعتمد على ما يسمى بنظرية التوزيع الوظيفى لعناصر الانتاج وحدها (التى تبحث فى تحديد اثمان الخدمات التى تقدمها عناصر الانتاج المختلفة كالأرض ، والعمال ، والتنظيم) ، ولكن تعتمد أيضا على نظرية التوزيع الشخصى التى اقتامها على نظرته الى الملكية والاحتياز ، حيث أباحها واحترمها ـ ولكن جعل منها وظيفة اجتماعية ، فأصبحت ملكية الشىء شخصية ، ولكن منفعتها فجماعية بقدر الضرورة والحاجة للفرد والمجتمع(٧) •

ومع اقرار الدين الاسلامي بالملكية الخاصة • إلا أن المفهوم الاسلامى للملكية الخاصة ينفرد فى أن شرعية الملكية تتوقف على الصفات الأخلاقية المرتبطة بها • وهنا يبرهن الاسلام على انه أسمى من النظم الاقتصادية الأخرى كالراسمالية والشيوعية حيث أن أى منهما لم ينجح فى تحقيق

---

(٦) أبى عبد الله النجارى ، صحيح النجارى ، المطبعة المصرية ، ص ٥٠١

(٧) عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامى ، مدخل ومنهاج ، دار النهضة بمصر ، ١٩٦٦ ، ص ٤٦

التلاؤم بين الفرد والكيان الاجتماعى • فالملكية الفردية .هى عصب الحيــاة فى الرأسمالية ، كما أن الغائها هو حجر الزاوية فى النظام الاشتراكى ، والملكية المطلقة فى ظل الرأسمالية ، يصعب اعفائها من النقــد لأنهــا سببب التوزيع الجائر للثروات ، والدخول ، الذى يزيد من قوة تأثير الاحتكارات الضخمة بأنواعها المختلفة ، حيث يسود مبدأ سيادة المستهلك ، وطغيان الاثمان والرغبة فى تحقيق أقصى قدر ممكن من الأرباح •

أما الشيوعية التى قامت على مبدأ ملكية الدولة لكل شىء فهى تؤمن بتصفية الملكية الخاصة •• وان كان هذا النظام يساعد على القضاء على كثير من مساوىء النظام الرأسمالى الا انه يعانى من قيــود خطيرة على الحــرية الشخصية •

أما الاسلام فهو يبقى على حالة التــوازن بين المواقف المتطــرفة لأنه بعترف بالملكية الخاصة ، كما أنه يتضمن نظام لتوزيع الثروات والأمــوال من خلال النظم التى أقامها بجــانب تعاليمه • وهــذا يتضــح من القــواعد الأساسية التى حددتها الشريعة حول حق الملكية الخاصة وطرق الانتفـــاع بها ، ومن هذه القــواعد : (٨)

أولا : القاعدة الاساسية هى أن القرآن ـ كاصل للشريعة الاسلاميــة كلها ـ يقرر أن الملكية المطلقة لكل شىء هى لله تعالى وحده وما الانسان الا خليفة الله على هذه الأرض والآية تشرح هذا المعنى :

« هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ••• وأنى جاعل فى الأرض خليفة » (٩)

ثانيا : مبادىء والتزامات تحكم الملكية الخاصة :

ومن أهم هذه المبادىء والالتزامات :

(١) الانتفاع بالممتلكات انتاجا واستثمارا والا لا حــق لمالكها فيهــا وخاصة الأرض ، ويظهر هذا المعنى فى الحديث :

---

(٨) محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، دار القلم ، ١٩٦٦

(٩) سورة البقرة آيه ٢٣

« لا حق لمحتجز بعد ثلاث سنين » (١٠) ، وهذا ما طبقه الخليفة عمر حيث استعاد الأرض التى أعطاها الرسول وأقطعها لبلال بن حارث ، لأنه لم يستغلها ويستثمرها • وغنى عن البيان اننا ندرك أهمية هذا المبدأ ودوره فى التنميـة •

(٢) الاستخدام النافع لهذه الملكية الخاصة بما يناسب حـاجـات المجتمع •

(٣) الحيازة المشروعة ، لأن الاسلام حرم الوسائل غير المشروعة لكسب الملكيـة •

(جـ) الدعوة الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل :

دعى الدين الاسلامى الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل لما لذلك من اثر فى تحقيق التنمية •

ففى الدعوة الى التوسع الزراعى يظهر فى قول الرسول :

(من زرع زرعا ، أو غرس غرسا فأكل منه طيرا أو انسانا أو حيوانا فان له منه صدقه) (١١) •

ويقول الحديث :

(التمسوا الرزق من خبايا الأرض) (١٢) ، وخباية الأرض تشتمل مجالات الانتاج المختلفة كالزراعة والصناعة واستخراج ما فى باطن الأرض من المعادن والبترول وغيره •

(د) المـال والعمل كاس للانتاج

ترتكز مقومات الانتاج فى الاقتصـاد الاسلامى على عنصرين همـا : المال والعمل • وهذه الثنائية الانتاجية فى الاسلام كانت معيارا ومقياسـا

---

(١٠) الامام النووى ، شرح رياض الصالحين ، شرح وتعليق الحسينى هاشم ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة •

(١١) الامام النووى ، الاحاديث القدسية ، مرجع سابق

(١٢) المرجع السابق

لكثير من نظم وطرق الكسب والانتاج من حيث مشروعيتها ومنفعتها للفرو والمجتمع . او عدم مشروعيتها اباحتها لمخالفتها للنماء والانتاج ٠

أما بالنسبة للعنصر الأول وهو المال : فقد جعل الاسلام الانفاق أصل في المال وليس جمعه واكتنازه ، فالانسان بغريزته وفطرته يهتم بالمال جمعا وكسبا واستكثارا . لذلك نجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما تحث الفرد المسلم على الانفاق وعدم اكتناز المال ، وتجعله من ركائز التقوى والايمان ، كما يظهر فى الآية :

« ومما رزقناهم ينفقون » ٠ وكما هو معلوم فى النشاط الاقتصادى والمالى أن الانفاق ، شطر من الدورة الاقتصادية التى تمر بين الكسب والانفاق ، وأيضا كما هو معلوم أن الانفاق منه انفاق استهلاكى وانفاق انتاجى وهذا النوع من الانفاق هو المسؤل عن فتح مجالات التنمية (١٣)

واذا كان القرآن والسنة جعلت الانفاق أصل فى المال نجد نصوص القرآن تحدد مستويات الانفاق ومنها :

(والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يفتروا وكان ذلك قواما) ٠
كما نجد أيضا فى نصوص السنة تخطيط الانفاق بمستوياته المختلفة ، وقد ظهر هذا فى قول رسول الله لسعد بن ابى وقاص مانعا اياه من أن يتصدق بأكثر من ثلث ماله فقال

(الثلث ، والثلث كثير انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء عالة يتكففون الناس)(١٤) ٠

فمن الأخلاقيات الاقتصادية فى الدين الاسلامى أن يوزع الدخل على ثلاثة أقسام . ثلث يدخر ثم يوظف فى الإستثمار والتنمية وتجديد دورة الانتاج ، وثلث يدخل فى الاستهلاك العائلى ، أما الثلث الثالث فيخرج للإستهلاك الاجتماعى ومنه تكون الفروض المالية كالزكاة والنوافل المالية كالصدقات ٠

---

(١٣) حصاد المؤتمر العالمى للاقتصاد الاسلامى ، السعودية ، ١٩٧٦
(١٤) عبد البديع جعفر ، مختصر كتب الحديث ، الدار العربية ، بيروت

أما العنصر الثانى وهو للعمل ، فهناك الآيات التى تجعل عن الحصر تدعو الى العمل والجهاد ، بل من القيم الاقتصادية فى الاسلام حرصه علـى التخصص فى العمل والمهنة ، فلم يقتصر الأمر على مجرد الميل النفسى نحـو المهنة ، بل ضرورة التـدريب والممارسة حتى الارتزاق ، أى أن التخصـص المهنى لا يتوقف فى الاسلام على مجرد الميل بل الاحادة والكسب منها ، فيقول الرسول :

(من رزق من شيء فليلزمه) (١٥)

ولما كان الانتاج فى الاقتصاد الاسلامى يقوم على عنصرين هما المـال والعمل ، لذلك وضع الاسلام أدق القوانين التى تنظم العلاقة الانتاجية بين صاحب العمل وصاحب المال وأقامها على فكرة تقديم واداء الواجب فى مقابل تقديم وأداء الحـق ٠

فالحديث يقول : (كلكم راع ولكلكم مسئول عن رعيته) ، حديث جامع لتنظيم كثير من العلاقات الانسانية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها ٠٠ كذلك حديث آخر :

(ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا ان يحسنه) هذا فى واجب العامل تجاه عمله ٠

أما فى واجب صاحب المـال تجاه العامل يقول الرسول :

(أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) (١٦)

ولا شك أن هذه الأحاديث تعكس تنظيم الاسـلام الدقيق لعـلاقة العامل بصاحب العمل ٠

(هـ) : الزكاة ودور مصارفها فى التنمية :

غنى عن البيان أن مصـارف الزكاة تلعب دورا كبيرا فى عـلاج أهم مشكلات التنمية الاقتصادية ، ولذلك فقد اهتم بها الاقتصـاد الاسـلامى ،

---

(١٥) النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق

(١٦) الامام النووى ٢ الاحاديث المختصة ، مرجع سابق ،

وخصيص بيت مال للزكاة مستقل وأوجب على الدولة تحصيل الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية ، فيقول تعالى :

« واقيموا الصلاة وأتوا الزكاة » (٧١)

فالزكاة حق ودين يلتزم به الأغنيـاء لمستحقيها ، وحـددت الشريعة نسبتها ومن يجب دفعها له • وقد حدد الله مصارف الزكاة فى قـوله :

« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم فى الرقـاب والغارمين وفى سبيل الله ، وابن السبيل • فريضـة من الله والله عليم حكيم • » (١٨)

ولا شك أن هذه المصارف التى حددها الله للزكاة تسهم بدرجة كبيرة فى حل مشكلات التنمية الاقتصادية •

فلو نظرنا الى دور مصرف « الفقراء والمساكين » فى التنمية وجدنا أن الاسلام ينكر الفقر • والأحاديث النبوية تعتبر الفقر آفة خطيرة على الفـرد والمجتمع فى العقيدة والايمان وفى الخلق والسلوك • لذا قال الرسول :

(كـاد الفقر أن يكون كفرا)

وطريقة الاسلام فى معالجة مشكلة الفقر • قد امتازت بميزتان :

١ ـ أنه لم ينظر الى هذه المشكلة على أنها قائمة بذاتها ، بل هـى متصلة بغـيرها من شئون الحياة • فـلابد من معالجتها بمعالجة تامة لكل شئون الحياة •

٢ ـ ان الاسلام لم يقتصر على المواعظ والوصايا الأخلاقية ، بل وضع القوانين الواضحة التى تحدد الواجبات وتحميها (١٩) •

لذلك نجد أن مصرف الزكاة « للفقراء والمساكين » له كفاءة للتقريب بين الطبقات وعلاج مشكلة تكدس الثروا ت ،فقد فرض الاسـلام على مختلف

---

(١٧) سورة البقرة

(١٨) سورة البقرة

(١٩) يوسف القرضاوى ، مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام ، مكتبةوهبة ١٩٧٥

فروع الثروة وتنتى مظاهر النشاط الاقتصادى من انواع الزكاة ما يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية ، فالزكاة وسيلة من وسائل اعادة توزيع الدخل.

فانها تكرر كل عام مرة ٠ فهى اداة دائمة ومستمرة لعلاج التفاوت والتكدس فى الدخول والثروات (٢٠) ٠ وهذا بدون شك يساعد على علاج مشكلات التنمية الاقتصادية فى الدول النامية ، ويؤدى الى الرخاء فى المجالات المختلفة ٠ التى تعتبر من المشاكل الأساسية التى تعمل التنمية على حلها ٠ وعلاج هذه المشكلات يكمن فى توفر رؤوس الأموال لخلق فرص عمل فى القطاعات المختلفة كما أن لمصرف « الفقراء والمسكين » . دورا هاما فى علاج مشكلات البطالة لتشغيل عدد كبير من العمال ، واذا نظرنا لمصرف « الفقراء والمساكين » نجد ان الزكاة تساهم فى تكوين رؤوس الأموال ، وتمنح للفقراء من أرباب المهن والحرف للقيام بالأعمال التجارية والصناعية والزراعية لكى يحصلوا من أرباحها ما يفى بكفايتهم ، وهذا من شأنه أن يؤدى الى القضاء على ظاهرة البطالة ، ويساعد هذه الفئة التى عجزت عن تدبير الأموال فى المساهمة فى التعمير والتنمية(٢١) ٠

دور مصرف الغارمين فى التنمية الاقتصادية :

والقصد من مصرف « الغارمين » أنه يمكن للذين لا يستطيعون سداد ديونهم ، أن يقترضوا من مال الزكاة (القرض الحسن) بدون فوائد ٠ فالاقتصاد الاسلامى تظهر مقدرته فى حماية المعسر فى سداد ديونه ٠ وبذلك تساهم الزكاة فى تكوين رؤوس الاموال اللازمة لاعادة نشاط — الشخص المعسر — فى الانتاج والاستثمار ، وتجعله شخصا منتجا يرتفع بدخله كما أن مصرف « الغارمين » يعمل على تشجيع الائتمان ٠

فسداد الديون عن المدينين اذا استدانوا فى غير فساد ، ما داموا

---

(٢٠) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، دار الشرق ، بيروت ، ١٩٧٥ ٠

(٢١) محمد الفخرى ، الاقتصاد والاسلامى والدور الذى يمكن أن يلعبه ، حلقة الدراسات الاجتماعية للدول العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .

عجوزا عن اسداد يعمل على التشجيع على الائتمان ، ونحن نعلم ما للائتمان من أهمية كبرى فى العصر الحديث فى تمويل مشروعات التنمية(٢٢) ٠

أما مصرف الزكاة « فى سبيل الله » ، فقد أجمع التفسير الفقهى على أن التعبير « فى سبيل الله » يعنى تحقيق كل ما تتطلبه مصلحة المجتمع على وجه الدوام والاستمرار ٠ ولا شك أن أهداف التنمية هو تحقيق مصلحة المجتمع على وجه الدوام والاستمرار ٠ (٢٣)

ومن هنا نجد أن مصارف الزكاة التى حددتها الشريعة الاسلامية تلعب دورا كبيرا فى علاج كثير من مشاكل المجتمع ٠

من العرض السابق ثبت أن الاقتصاد الاسلامى له كفاءة فى معالجة كثير من المشكلات الاقتصادية لتحقيق تنمية بكافة صورها ، وهذا ما ذكره أستاذ الاقتصاد الفرنسى جاك أوسترى J. Ostry فى مؤلفه (الاسلام فى مواجهة النمو الاقتصادى) ٠ أن طريق الانماء الاقتصادى ليس محصورا فى الاقتصاديين المعروفين الرأسمالى والاشتراكى ، بل هناك اقتصاد ثالث راجح هو الاقتصاد الاسلامى الذى يبدو فى نظره أنه سيسود عالم المستقبل لأنه أسلوب متكامل يحقق كافة المزايا (٢٤) ، فهو يحقق التنمية الاقتصادية ، ويعمل على القضاء على مظاهر التخلف ، ويشجع على الانتاج ٠

ثانيا : دور القيم الإسلامية فى التنمية الاجتماعية :

لا شك أن القيم الاسلامية لا تجل عن الحصر ، ولسوف نكتفى بالاشارة الى القيم التى لها صلة وثية بالتنمية الاجتماعية ومن أبرزها :

---

(٢٢) صلاح الدين نامق ، علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد والاسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٥

(٢٣) على عبد الرسول ، المبادىء الاقتصادية فى الاسلام والبناء الاقتصادى للدولة الاسلامية ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٨

S. A. Ali., Economic Foundations of Islam, Bombay, 1964, p 90.

التعليـــم :

لسنا هنا بحاجة الى شرح أهمية التعليم فى عملية التغير الاجتماعى من أجل التنمية ، حيث أعتبر دعامة الاصلاح والتطور • ولو نظرنا الى موقف الاسلام من هذه القيمة (التعليم) ـ الذى يعتبر حجر الأساس لأى خطة تنموية ـ نجد أن الاسلام يعتبره عنصرا من عناصر تكوين الانسان ، فهـــو يحض على العلم والمعرفة • لأن اهتمام الاســلام بالتعليم كان ثـــورة على الجمود والتأخر اللذان اصابا الحياة الاجتماعية قبل ظهور الدعوة ، ولذلك لم يكن غريبا أن يكون الأمر بالقراءة هو مستهل الدعوة الاسلامية والدال على جوهر الايدولوجية الاسلامية • وال تعالى : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق لانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم على الانســـان ما لم يعلم » (٢٥)

فالقراءة كما يقول الباحثون المعاصرون هى مفتاح المعرفة ، والمعرفة هى طريق التقـــدم • ومن ثم فهنـــاك علاقة بين كـــون المجتمع متقـــدما وكـــونه قارءا • (٢٦)

والآيات القرآنية تشير الى فضل العلم والتعليم ويظهر هذا فى الآيات الآتية :

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »(٢٧) •
« انما يخشى الله عباده العلمـــاء »(٢٨) •
« يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩)

---

(٢٥) سورة العلق

(٢٦) السيد أبو النجا ، القراءة مبدأ حسابى ـ لماذا نقرأ ؟ لطائفة من المفكـــرين ، دار المعارف بمصر ، ص ٦٦ •

(٢٧) ســورة الزم ٩

وفى السنة ما يشير ايضا الى فضل العلم ويظهـر ذلك فى الأحاديث النبوية الآتية :

« من سلك طريقا الى العلم أسلكه الله طريقا الى الجنة »(٣٠)

« أن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم لرضى الله عنه » (٣١)

والعلم الذى يشيد به القرآن ويدعو اليه هو العلم بمفهومه الشامل ، الذى لا يقتصر على علوم الفقه والشريعة بل العلوم الدنيوية بمختلف فروعها ٠

والآيات الآتية تدل على ذلك ، فمن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم النفس والعلوم البيولوجية ما يأتى

« وفى الأرض أيات للموقنين وفى أنفسكم افلا تبصرون » (٣٣)

« فلينظر الانسان ممن خلق ، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والتـرائب » (٣٤)

« يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشـاء الى أجل مسمى »(٣٥)

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم النبات قوله تعالى :

« فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبـا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم »(٣٦) ٠

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم الحيوان :

« ما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » (٣٩)

---

(٢٩) سورة المجادلة ١١

(٣٠) ، (٣١) ، (٣٢) : الامام النووى ، الاحاديث المقدسة ، مرجع سابق

(٣٣) سورة الزاريات ٢٠١

(٣٤) سورة الطارق ٨٦

(٣٥) سورة الحج ٥

(٣٦) سورة عبس ٣٢

« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٣٧)

ومن الأيات الدالة على توجيه الانسان الى علمى التاريخ والاجتماع :

« اولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كانت عاقبة الذين من قبلهم كانوا اشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . » (٣٩)

فهذه الآيات تحض على النظر فى أسباب تكوين الأمم وانحلالها ورقيها وعمرانها ، وهذا ما يتضمنه بحوث علمى التاريخ والاجتماع .

مما سبق نرى أن الاسلام حث الانسان الى طلب العلم والمعرفة فى جميع فروع العلوم المختلفة .

كما طالب الاسلام أن ينمى عقله بأن ينظر ويفكر ويتأمل ويستنتج ، ومنعه من التقليد من غير وعى بلا تقيد أو شرط ، ويظهر ذلك فى الآية :

« ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا » (٤٠)

كما حذر الاسلام من الانحراف عن المنهج التجريبى فى دراسة الظواهر الكونية ابعادا للفكر الانسانى عن التجريد الذى يؤدى الى البعد عن الواقع فالمنهج التجريبى له أهمية فى الاسلام لأنه يمثل دعوة تطبيقية ترفض المحاكاة العمياء والتقليد بلا وعى (٤١) ، وتقول الآية :

« ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل » .

ما سبق يتضح أن التعليم والاعتماد على المنهج العلمى السليم قيمة أساسية فى الاسلام يؤكد ويحث على طلبها .

---

(٣٧) سورة الغاشية ١٩

(٣٨) سورة الانعام ٣٨

(٣٩) سورة الروم ٩

(٤٠) سورة الاسراء ٣٦

(٤١) المؤتمر العالمى الاول عن الاسلام والتعليم ، السعودية ، ١٩٧٧ .

ـ العمل :

العمل هو مصدر كل نماء وانتاج ، والمظهر الطبيعى لحياة الأفراد رجالا ونساءا • والعمل قيمة يرعاها الاسلام ويقدسها ، فالعمل فى نظر الاسلام ليس مقصورا على الأعمال ذات الطابع الدينى الروحى ، ولكن يشمل كل عمل بناء مثمر وكل سعى لخير البشرية سواء كان عملا يدويا أو ذهنيا •

ومما يدل على عناية الاســلام بقيمة العمل أن آيات القــرآن التى تحدثت عن العمل نحو ثلثمائة وستين آية ومنها على سبيل المثال :

« انا لا نضيع أجر من احسن عملا » (٤٢) •

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين » (٤٣)

كما أولى الاسلام العمال من النساء والأطفال رعاية فائقة فقد اباح الاسلام تشغيل الحدث فى عمل يناسبه ما دامت لديه القدرة التى تؤهله لذلك ، كما أقرت الشريعة الاسلامية حق المرآة فى أداء العمل الذى ترغبه • (٤٤)

كذلك كفل الاسلام للعمال حقوقا كثيرة منها :

● أجر العــامل :

فقد دعا الرسول الى سرعة الوفاء بأجر العامل ، وذلك فى قوله :

« أعطوا الأجير حقه قبل ان يجف عرقه »

كما حذر الررسول من اجحاف أصحاب الأعمال فى قــوله :

« اياكم والقسامة • قلنا وما القسامة قال: الرجل يكون على طائفة من الناس فيأخذ من حظ هذا وحظ هذا » •

---

(٤٢) سـورة الكهف ٣٠

(٤٣) سـورة التوبة

(٤٤) عبلة الكحلاوى ، العمل في الاسلام وحكم عمل المرآة والحدث ، مركز دراسات المرآة والتنمية ، الجز الرابع ، ١٩٧٨.

● ساعات العمل :

الأساس الذى اعتمد عليه الاسلام فى تحديد ساعات العمل هو الأخذ بمبدأ « لا ضرر ولا اضرار » فكل ما يؤدى الى ارهاق العامل ذهنيا أو جسميا لا يقره الاسلام · (٤٥)

ومن القيم الأساسية فى الاسلام ولها علاقة كبيرة بالتنمية ·
ـ حث الاسلام على التغير وعدم الجمود ، لأنه يرى فى التغير سنة من سنن الحياة ، وطريق للتقدم والارتقاء (٤٦) · ويقول تعالى : « ان الله لا يغير من قوم الا اذا غيروا ما فى أنفسهم » ·

ـ كما عمق الاسلام احساس الفرد بقيمة الوقت وأن الله سائله يوم الجزاء عن عمره فيما أفناه ؟ ، كما قدس الاسلام قيمة الحرية ومفهوم الحرية فى الاسلام يتسع ليشمل الحرية الشخصية التى تتضمن حرية الذات ، حرية الاعتقاد ، حرية التعليم ·

لقد أصبح من الواضح الجلى بعد أن استعرضنا ما تزخر به الديانة الاسلامية من قيم اقتصادية وقيم اجتماعية ، انه يمكن القول بأن روح التنمية تكمن فى لب الديانة الاسلامية ، ولذلك يجب بل من الضرورى أن يكون هناك مدخلا اسلاميا لدراسة التنمية فى مجتمعنا ·

---

(٤٥) عبد العزيز الخياط ، المجتمع المتكافل في الاسلام ، مكتبة الاقصى ، ط ١ ، ١٩٧٠·

(٤٦) صابر عبد الرحمن طعيمة ، ارادة التغير في الإسلام ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ١ ١٩٦٨ ·

اثر الفكر الاسلامى على الفكر الغربى

يجب أن نشير فى هذا المجال الى الدور الذى لعبه الاحتكاك الحضارى بين الفكر العربى والفكر الأوروبى خلال العصور الوسطى ، فغنى عن البيان أن أوروبا خلال العصور الوسطى كانت تتخبط فى ظلمات الجهل وتعانى من آلام الفقر والتأخر وسيطرة الكنيسة على شئون الأفراد والجماعات ، بينما كان الشرق يعيش بين أنوار العلم ومشاعل المعرفة ، وينعم بالرقى والتقدم والحضارة ، وقد كان من أثر الحروب الصليبية التى دامت ما يقرب من قرنين ،واحتلال العرب المسلمين لأسبانيا أن تأثر الغرب بكثير من العادات الاجتماعية والأساليب الحضارية العربية الاسلامية • ومما لا شك فيه أن هذا الاحتكا كبالحضارة العربية الاسلامية هو الذى كان مقدمة العوامل التى أدت بهذا التغيير الذى طرأ على المجتمع الأوروبى المتمثل فى رفض الفكر الاكليريكى وسيطرة الكنيسة ، وتحطيم الانعزال الحضارى الذى كان مضروبا حول الأوربيين طوال الفترة التى سبقت احتلال العرب لأسبانيا •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان التفكير الاجتماعى الاسلامى بمثابة عطاء أخذ منه الغرب ، وحاول الاستفادة به وتقليده ، فقد حاول كثير من الباحثين الغربيين أن يتجهوا اتجاه ابن خلدون فى دراسته للظواهر الاجتماعية الا انهم لم يستطيعوا أن يصلوا الى ما وصل اليه من طريقة علمية فى دراسته للظواهر الاجتماعية •

ومن الدراسات التى تأثرت بفكر واتجاه ابن خلدون ، فلاسفة التاريخ لأن المشتغلين به كانوا يعتمدون فى نظرياتهم على الحقائق المستنبطة من علم التاريخ أمثال كوندرسيه ، فولتير ، أرنولد توينبى ، ومع أن هذا النوع من الدراسة كان نتيجة الى ما اتجه اليه ابن خلدون من دراسة الظواهر الاجتماعية الا أنه كان يختلف عن بحوث هذا العالم العربى من ناحيتين :

أولا : أن دراسة فلسفة التاريخ تكون مقصورة على ناحية واحدة من دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهى الوقوف على تطورها • أما دراسة ابن خلدون فكانت شاملة للظواهر الاجتماعية من ناحية تطورها واستقرارها •

ثانيا : أن المنهج الذى اتبعه ابن خلدون فى دراسة الظواهر الاجتماعية كان يعتمد فيه على الملاحظة والمشاهدة ، أما دراسة فلاسفة التاريخ فانهم كانوا يقصرون ابحاثهم على معرفة تطور الحضارة الانسانية •

وهناك دراسات اجتماعية أتت من بعد ابن خلدون ، وحاولت أن تحذو حذوه من حيث الوصول الى قوانين ثابتة تحكم الظواهر الاجتماعية ومن هذه الدراسيات :

١ ـ الاقتصاد السياسى : وهو يبحث فى الثروة البيئية بقصد الوصول الى القوانين التى تخضع لها فى انتاجها وتوزيعها وتداولها واستهلاكها وأول من قاموا بهذه الدراسة « كناى » « وادم سمث » •

٢ ـ فلسفة القانون حيث نهتم بدراسة الشرئع والقوانين ودراسة تحليلية فى مختلف العصور وعند سائر الشعوب للتعرف على منشئها والوقوف على أسباب ظهورها وعلى صلتها بالسياسية •

٣ ـ الفلسفة السياسية وموضوعها البحث عن الأسس التى تستند اليها النظم السياسية فى مختلف الشعوب •

ومع أن هذه الطائفة من الأبحاث السابقة تتجه الى ما اتجه اليه ابن خلدون فى دراسته للظواهر الاجتماعية الا انها تختلف عن دراسته الشاملة فى المقدمة ، لأن الدراسات السابقة اقتصرت فى دراستها على ظاهرة واحدة من الظواهر الاجتماعية ، ومع قصور هذه الدراسات من الناحية المنهجية الا انها مهدت لظهور علم الاجتماع من جديد فى القرن التاسع عشر •

ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى

ونستطيع الآن بعد هذا العرض السابق لفصول الكتاب أن نؤكد ضرورة قيــام علم الاجتماع الاسلامى كفرع متميز من فروع علم الاجتماع • وخاصة ونحن فى مرحلة ننادى فيها بضرورة اعادة بنــاء الانسان العربى ، فعلم كهذا يذكرنا بأن الحضارة الاسلامية لم تكن حضــارة بدوٍ رحل ولكنها كانت تنطوى على ثقــافة وحضارة استقطبت كل العلوم والفنــون والآداب •

والدين الاسلامى هو ثورة اجتماعية وفكرية حاول الاسلام أن يخضع المجتمعات البشرية التى كان يحتويها الى نظام موحد وحاول الارتفاع عن التناقضات الثقافية واللونية والعنصرية واحلال نظام موحد بدلا من ذلك ، فهو انتقال من مرحلة التجزئيات الى مرحلة الوحدة ، ومن مرحلة اللاتجانس الى مرحلة التجانس •

وغنى عن البيان أن علم الاجتماع الاسلامى يمثل مرحلة تكوين علم الاجتماع ، لذلك يجب على الباحثين فى هذا الفرع أن يبرزوا المعطيات التى قدمها الفكر الاسلامى للفكر الانسانى بصفة عامة لكى نقف على دور هــذه المعطيات فى تاريخ الفكر الاجتماعى وتطوره •

كما يجب بعث القيم الاجتماعية التى خلفتها الثقيلة الاسلامية ففى بعثها علاج لمعظم المشكلات الاجتماعية التى نعانى منها اليوم •

كما أن قيام هذا العلم سوف يكشف لنا أن المصــادر الاسلامية بما انطوت عليه من مادة علمية كانت مراجع للنظريات الاجتماعية المعاصرة •

* * *

أهم المراجع العربية

ـ أبو الوفا التفتازانى :

دراسات فى الفلسفة الاسـلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٧

مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة

ـ أحمد الخشاب

التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢

علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩

الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨

ـ أدمز تشـالى :

الاسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس العقـاد ، القاهرة ٠

ـ السـيد محمد رشـيد :

تاريخ الامام محمد عبده ، ج ١ ، القـاهرة ٠

ـ حسن ابراهيم

تاريخ الاسـلام السـياسى والدينى والثقافى ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

ـ حسن ابراهيم وعلى ابراهيم حسن :

النظم الاسلامية ، مطبعة القاهرة ، ١٩٥٩

ـ حسن السـاعاتى :

علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة ، بيروت ، ١٩٧٢

ـ حنا الفاخورى وخليل لجرز :

تاريخ الفلسفة العربية ـ ج ٢ مطبعة بيروت ١٩٥٨٠

ـ زكى الدين شعبان

الزواج والطلاق فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر

ـ زكريا البرى :

أحكام الأولاد فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤

ـ زينب الخضيرى :

دراسات فى مقدمة ابن خلدون ، القـاهرة ١٩٦١

ـ سيدقطب :

العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، مكتبة عيسى البابى ، القاهرة

ـ ساطع الحصرى

دراسات فى مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦١

ـ صلاح الدين نامق :

علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٥

ـ عبد الله الخريجى :

علم الاجتماع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧

ـ على عبد الواحد وافى :

فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

شرح وتعليق على مقدمة ابن خلدون

حقوق الانسان فى الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

ـ عمـر فروخ :

ـ عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامى مدخل ومناج ، دار النهضة ، ١٩٦٩

ـ قاسم غنى :

تاريخ التصوف فى الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٢

ـ محمد أبو زهرة :

تنظيم الاسلام للمجتمع ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥

ـ محمد اقبال :

تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، القاهـرة ، ١٩٥٥

ـ محمد البهى :

الاسلام فى حياة المسلم ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٧٣

الفكر الاسلامى الحديث ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٥٩

- محمد الجـوهرى :

علم اجتماع التنمية ، دار الكتاب للتوزيع ، ١٩٧٩

علم الفولكلور ، جـ ١ ، دار الكتاب ، ١٩٧٨

- محمـد جـلال شرف :

خصائص الفكر السياسى فى الاسـلام ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٥

- محمد عبد الله عنان :

ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ، ١٩٥٤

- محمد عزه دروزه :

المرأة فى القرآن والسنة ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٦٧

- محمد عمارة :

الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٨

- محمد مصطفى حلمى ،

الحياة الروحية فى الاسلام ، دار النشر ، القاهرة ، ١٩٦٠

- محمد منان :

الاقتصاد الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، القاهرة ، ١٩٦٢

- محمود شلتوت :

من توجيهات الاسلام ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦

- مصطفى الخشاب

علم الاجتماع العائلى ، الانجلو ، ١٩٥٧

تاريخ التفكير الاجتماعى ، الانجلو ، ١٩٧٥

- ميرزا حسين :

الاسلام والاشتراكية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة القاهرة .

- نيكولسون :

فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى .

اهم المراجع الأجنبية

Ali, S., Economic Foundations of Islam, Bombay, — 1964.

Barnes, BE., An Introduction to the History of Sociology, — Chicago, 1950.

Bent Wich N., The Religion, Foundation, of internationalism., London, 1956.

Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P. N, Y,, — 1969.

Husaini, W., Islamic Environmental Systems — Engineering, London., 1981.

Iqbal. M., Islam as an ethical and a Political — ideal., S, Y, Hashmy., Lahore, 1955.

Lessa & Vogt., Compartive Religion, N.Y,, 1965.

James. W., The Varieties of Religion, N.Y., 1950.

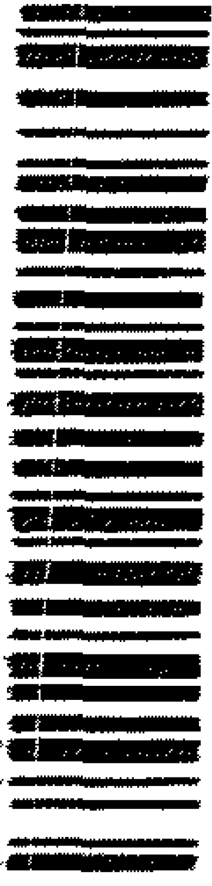
Seger, J,, Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion, Columbia Uni., 1957.

Selznick. P. & L. Broom, Sociology, London, 1968.

Shewani, H., Studies In Muslim Political Thought and Administration. N.Y., 1955.

Toynbee. A., An historian's approach to Religion, O.U.P., London,, 1957,

Watt. M., Islam and the integration of Society, P.K.P, London, 1966.


Bibliotheca Alexandrina
0528280